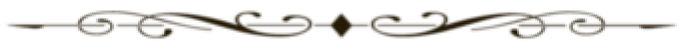

SERIE COLOQUIO NACIONAL DE
FENOMENOLOGÍA PARA ESTUDIANTES

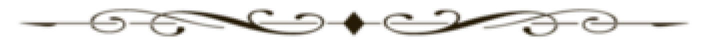
ACTUALIDAD DE LA FENOMENOLOGÍA

GÉNESIS HISTORICIDAD & ALTERIDAD

ANDRÉS GATICA GATTAMELATI
FERNANDA NÚÑEZ
JORGE RETAMAL
MARIA CELESTE VECINO

(EDITORES)

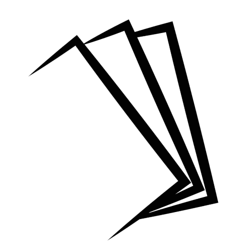




Actualidad de la fenomenología

Génesis, historicidad y alteridad

Andrés Gatica Gattemalati, Fernanda Núñez, Jorge Retamal, María Celeste Vecino (Editores)




TESEOPRESS
Compaginación online

ISBN: 9789563938494

Las opiniones y los contenidos incluidos en esta publicación son responsabilidad exclusiva del/los autor/es.

Actualidad de la fenomenología: Génesis, historicidad y alteridad / Andrés Gatica Gattamelati, Fernanda Núñez, Jorge Retamal y María Celeste Vecino ; compilado por Andrés Gatica Gattamelati,
Fernanda Núñez, Jorge Retamal y Celeste Vecino
– 1a ed compendiada. – Mar del Plata : Gatica, Núñez, Retamal y Vecino, 2017.
Libro digital, EPUB
Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-956-393-849-4
1. Fenomenología. 2. Hermenéutica. 3. Filosofía Contemporánea.
CDD 120
Este libro fue compaginado desde TeseoPress.

Indice

Introducción

Andrés Gatica Gattamelati (PUC/CONICYT) – Fernanda Núñez C. (PUC/CONICYT) – Jorge Retamal (PUC) – María Celeste Vecino (UDP/CONICYT)

Entre los días 30 y 31 de mayo de 2016 se llevó a cabo el Primer Coloquio Nacional de Estudiantes de Fenomenología en Santiago, Chile. Este Coloquio, organizado en su primera versión por la Pontificia Universidad Católica (PUC), respondía a la urgencia acuciante que se respiraba en el ambiente universitario chileno de articular un espacio de intercambio intelectual para el trabajo de raigambre fenomenológica que realizaban en suelo nacional un conjunto de destacados estudiantes chilenos y extranjeros de pre y de postgrado. El comité organizador de esa primera versión, liderado por el Dr. Eric Pommier, se había propuesto no sólo fortalecer y reforzar la influencia de la fenomenología a nivel de pre y postgrado en Chile, ofreciendo un evento de intercambio intelectual que aspiraba desde su concepción a ser tradición entre los estudiantes, sino también a poner a la fenomenología en manos de sus futuros protagonistas. Co-organizado por los doctorandos de la PUC Fernanda Nuñez Cornejo, Jorge Retamal, Andrés Gatica Gattamelati y más tarde por Celeste Vecino de la Universidad Diego Portales, el Coloquio se propuso ofrecer, en esa primera versión, un entorno de trabajo que permitiera no sólo agenciarse un espacio de diálogo de carácter abierto y de un perfil totalmente inter-universitario, sino al mismo tiempo, ganar una conciencia aproximada de los temas y de las orientaciones inmanentes a la propia

fenomenología que los estudiantes desarrollaban en suelo chileno.

En un intento por no restringir de antemano las posibles manifestaciones de la comunidad de estudiantes, el Coloquio propuso, en esa primera versión inaugural, desplegarse de un modo más bien libre en torno a tres líneas principales articuladas en los ejes “vida”, “existencia” y “ética”. Dichos ejes cumplirían la tarea de ofrecer una orientación temática preliminar para la articulación definitiva del Coloquio, procurando brindar, por un lado, un espacio de movilidad teórica suficiente para dar cabida a diversas propuestas de investigación de los estudiantes, pero, por otro, encauzar una discusión viva y de alto nivel en torno a las distintas problemáticas y corrientes de la investigación fenomenológica actual. En este sentido, los ejes debían servir como espacios de problematización y no como conceptos fijos con una orientación encubiertamente dogmática.

Si un genuino problema filosófico se dejaba caracterizar, ante todo, por poseer una dimensión aporética característica -precisamente porque es capaz de admitir respuestas y puntos de vista opuestos-, la tarea de este Coloquio habría estribado en refrendar el hecho de que esta condición problemática no derivaría tanto de la existencia de posiciones asimétricas, cuanto de la legitimidad que dichas posiciones aseguran agotar.

En este camino abierto por la propia problematización filosófica, y ya a casi dos años de su realización, el Coloquio Nacional de Estudiantes de Fenomenología entrega hoy al público una primera decantación bibliográfica de este trabajo. En él, esperamos que los lectores puedan encontrar la conciencia agudizada de que la dimensión aporética de los problemas filosóficos no es solamente un rasgo característico del trabajo de la fenomenología, sino que en ella ésta recibe una encarnación totalmente vívida y pregnante. Este rasgo, tal como habrían sostenido Fink y Landgrebe por partes iguales,

liga a la fenomenología con una forma de dialéctica, ya sea en el propio plano de la acreditación fenomenológica, o bien en el plano de la delimitación de posiciones, haciendo de la problematización algo esencial a ella.

Desde su fundación, la fenomenología ha dado muestras, en virtud de su carácter esencialmente metódico, de una fecundidad y una amplitud temáticas sin parangón en la historia de la filosofía. Nacida como una respuesta al problema de la unidad lógica de la experiencia, la fenomenología intentó situarse desde un comienzo más allá de la disputa entre el idealismo y el realismo. Esta localización problemática, lejos de ser un anacronismo histórico, demarca su zona más preciada de equilibrio: el problema de la experiencia y el de sus límites inmanentes. Si las tendencias de raigambre realista desplazan de manera insistente la existencia del mundo a una cierta independencia ontológica respecto de la conciencia, y el idealismo, a su vez, arrima al mundo sin residuos a ésta, la fenomenología busca abrir una vía intermedia entre ambas posiciones: la vía de la intencionalidad de la experiencia. Desde esta perspectiva que es, tal como sostuviera Fink, una toma de posición de carácter esencialmente especulativo sobre lo que debe ser el objeto propio y la *cosa misma* de la filosofía, la unidad del mundo dependerá esencialmente de las operaciones de la subjetividad, pero dicha unidad permanecerá, en esa misma dependencia ontológica, como no absorbida por la esfera de la subjetividad. La unidad no sería, en esta medida, una unidad real que desfilara más allá de las operaciones de la conciencia, sino una unidad intencional-trascendente: esta intencionalidad es el medio en el cual podemos decir que el mundo "depende" de la subjetividad sin ser reducible meramente a ella. El mundo -nos permite entrever la fenomenología- puede, pues, estar plenamente vinculado a la vida (constitución fenomenológica) sin estar disuelto en ella, y puede estar radicalmente separado de ella sin estar ontológica e

intencionalmente divorciado de ella (reducción fenomenológica). La fenomenología intentará, a partir de entonces, hacer de su tema central no la existencia del mundo como *independiente* de su aparecer, vale decir, el objeto *por fuera* de la constitución unitaria de la conciencia, sino la dimensión constituyente del aparecer en su estricta correlación con lo que aparece. En una frase: todas las efectuaciones subjetivas que articulan el aparecer del mundo en su independencia óntica y en su dependencia ontológica.

A partir de aquí, la tentación más recurrente a la hora de emitir un juicio de conjunto sobre la fenomenología ha pasado por suponer que ésta, de una u otra manera, habría de quedar irremediablemente absorbida en un subjetivismo radical del aparecer. Un estilo que, pese a su tendencia pujante por desbaratar toda tentación monista en el plano ontológico, persiste y persevera en la esfera de una subjetividad con una pretensión fundante, parece quedar expuesto a 1) una cierta negación de la historicidad como rasgo estructural a la vida humana en su dimensión constituyente, 2) a una especie de rechazo de base por la pasividad de la vida humana en tanto que carácter de familiaridad no-atencional con el mundo pre-dado, y 3) a una fundamentación de carácter absoluto que vehicula el trabajo de la fenomenología justamente concentrándose de manera pivotal en la vida desde la perspectiva de la primera persona.

En la medida en que nos afincamos en la experiencia constituyente y nos confinamos a la dimensión reflexiva de la vida anímica de la subjetividad, se presentan una serie de problemas de difícil resolución. Por una parte, la propia historia de la vida humana se vuelve difícil de atisbar, puesto que al tender al óptimo de donación buscamos siempre el carácter estructural de la constitución y no sus accidentes vinculados al dinamismo del despliegue móvil del tiempo. Por otra parte, en la medida en que nos afincamos en la vivencia

reflexionada, el filosofar parte de una distinción entre conciencia y mundo que justamente lleva a radicalizar las diferencias entre el plano de la inmanencia, totalmente ligado a los óptimos de certeza, y el plano de la trascendencia, ligado más bien a lo oscuro e incierto. Esta posición induce, en esa misma medida, un confinamiento a la esfera de propiedad que vuelve asimismo extremadamente inestable la constitución del otro en tanto que *sujeto constituyente*. Si la fenomenología se asienta en la subjetividad de la primera persona, la irrupción de la subjetividad ajena parece no ser disociable del mobiliario más doméstico de objetos que pueblan el mundo.

Si lo anterior es así, ¿no queda la fenomenología expuesta a ser desangrada por su propio descubrimiento? ¿No tiende ella acaso a quedar sepultada detrás de la ahistoricidad, el *estaticismo* y el solipsismo del planteamiento de la intencionalidad? La convicción que se encuentra detrás de los ensayos que presentamos a continuación es que la fenomenología es más bien la única disciplina filosófica capaz de ofrecer una vía de escape a las aporías de un subjetivismo que repele la dimensión histórica y genética de la donación, y que tienda a disolverse en un solipsismo sin acceso a la alteridad. Este cometido,- siendo ese quizás su gran tesoro-, lo realiza la fenomenología sin extraviar nunca el *desiderátum* inclaudicable de mantenerse crítica y vigilante frente al influjo de sus supuestos. La fenomenología muestra, hoy más que nunca, no sólo la urgencia de repensar crítica y científicamente la dimensión genética de la constitución, la historicidad de la existencia y el aparecer ético del Otro, sino también la urgencia de ofrecer los medios para desencadenar una reflexión científica totalmente comprometida con lo que se da, cuidando, al mismo tiempo, la provisión de las herramientas metódicas para dar cuenta de este ámbito de donación de un modo radicalmente científico.

Ya sea como fenomenología descriptiva, entregada a lo que

se da en la inmediatez de las intuiciones posibles, bien como fenomenología hermenéutica, entregada al despliegue y a la explicación en sentido no-dialéctico de los pre-supuestos en los que se da la vida humana en el mundo, o como fenomenología constructiva, intentando dar cuenta de aquella dimensión de la propia constitución que no posee pre-donación alguna, y que, por tanto, plantea un límite al aparecer, la fenomenología es hoy por hoy una vía metódica que no podemos evadir si lo que queremos es pensar radicalmente la historicidad, la génesis y la alteridad, precisamente porque difícilmente haya otro lugar como ella donde estos grandes temas *aparezcan* en todo su esplendor problemático y su tratamiento sea enfrentado con tal radical rigurosidad. Nunca el otro, la historia y la dimensión eventual valieron tanto como en la tematización fenomenológica. Si esta vía es o no suficiente o complementaria con su planteamiento inicial, es algo que el propio trabajo de la fenomenología debe finalmente dilucidar.

Los editores
Santiago de Chile 2018.

La carne del otro: figuras de la auto-comprensión en Heidegger y Marion

Fernando Rivera M. (PUC/CONICYT)

I. Introducción

La idea usual del quehacer filosófico como un proyecto de autorreflexión o, más precisamente, de reflexión y esclarecimiento de la propia pre-comprensión, vigente ya desde las primeras inquisiciones socráticas, adquiere un carácter inquietante a la luz de la nueva figura de la auto-comprensión propuesta por Jean-Luc Marion. Una de las preocupaciones más constantes de su trabajo ha sido la de describir de modo rigurosamente fenomenológico, la 'escena del nacimiento' de lo que viene –tanto en la historia de las ideas como al interior de su propia reflexión– después del *ego cogito*, del sujeto trascendental y, más recientemente, del mismísimo *Dasein*. Intentaré, entonces, (1) mostrar los puntos más importantes del desplazamiento teórico desde las figuras del *ego cogito*, el *sujeto trascendental* y, con mayor detenimiento, del *Dasein*, con sus aporías inmanentes, hacia la escena del nacimiento de aquel que se recibe de lo que se da (el adonado –*l'adonné*); (2) indicar en qué sentido la reducción erótica del *ego cogitans* hacia la intriga del 'amado-amante', tal como lo propone Marion, constituye un caso ejemplar de reducción a lo dado, el único en el que de hecho accedo con total seguridad a mi 'sí-mismo'; y,

finalmente, (3) indicar brevemente la dificultad interna que veo en el principal presupuesto de la reducción erótica, la que sea quizás, me atrevo a aventurar, su propia aporía característica. [1]

II. Auto-comprensión y transparencia

La posibilidad del acceso a nuestra ipseidad es uno de los presupuestos temáticos y metódicos centrales de la ontología fenomenológica[2] que desarrolla Heidegger en *Sein und Zeit*. El proyecto de llevar a cabo una mostración explícita del ser mismo, exige la mostración también temática y expresa de ciertos 'fenómenos de acceso', presentes ya en la vida fáctica o en la actitud natural, en los que se daría la apertura privilegiada al sentido del ser y a su verdad característica (*Warheit der Existenz*). Para lo que nos importa a nosotros, Heidegger ve en el método fenomenológico una oportunidad no solo para un replanteamiento metódico de la ontología, sino sobre todo, la llave para una transformación temática, a partir de la re-ontologización del fenómeno de la verdad, entendida como una apertura originaria al sentido. De este modo, la ontología solo es posible, en general, como fenomenología (u ontología fenomenológica), y la problemática de la ontología formal, que pregunta por el sentido y las estructuras del ser en general, coincidirá, en particular, con lo que Heidegger llama el 'concepto fenomenológico de fenómeno'. Ya no se trata entonces de estudiar las primeras causas y principios, sino de dar cuenta de las condiciones que permiten el acceso comprensivo al ente y al ser. Estas condiciones se muestran de modo 'precedente', 'concomitante' (*vorgängig und mitgängig*) y 'atemático' (*unthematisch*), al menos desde el punto de vista de la actitud natural y del acceso científico al ente, permaneciendo aún en el ámbito de la latencia en relación a lo que se muestra inmediatamente (*SZ*, § 7, C, 35). El propósito de la fenomenología será alcanzar la mostración temática expresa de dichas condiciones (*SZ*, § 7, A, 31).

Dicho lo anterior, huelga realizar una importante precisión. Semejante apertura al ser está lejos de ser un patrimonio exclusivo de la fenomenología. Esta solo se limita a llevar a mostración expresa aquello que, de modo inexpreso y atemático, está siempre ya abierto, y por lo tanto, comprendido, en el acceso inmediato al ente según sucede en el ámbito de la actitud natural. De ahí que la 'apertura al ser' domina antes de toda ontología, la cual solo resulta posible sobre la base de una previa comprensión, de índole pre-conceptual, inexpresa y atemática. *Dicho de otro modo, la ontología no produce la relación de apertura con el ser, sino que se fundamenta en una 'pre-comprensión' en la que está en juego tanto su posibilidad como su destino, su éxito o su fracaso.* De este modo, la fenomenología no solo intenta acceder a aquellos fenómenos que tematiza (en este caso: el ser mismo), sino que sus temas principales son ellos mismos 'fenómenos de acceso'.

Tenemos así dos niveles estructuralmente dependientes: (1) el nivel de acceso al ente y al ser que tiene lugar en la actitud natural y (2) el nivel de la apertura expresa que busca la fenomenología. Como es fácil notar, el segundo depende estructuralmente del primero. Esta divisa metódica resulta clave para entender por qué Heidegger elige en el capítulo segundo de la segunda sección de *SZ* (§§ 54-60), tematizar e interpretar ciertos 'fenómenos de acceso' (conciencia, llamada, culpa), que tienen relación directa con la comprensión que el *Dasein* tiene de su propio ser y en los que está en juego, justamente, la posibilidad de la propiedad (*Eigentlichkeit*) y de la resolución. Pero, ¿puede el *Dasein* acceder originariamente a su propio ser, en la transparencia (*Dursichtigkeit*) plena de la propiedad (*Eigentlichkeit*), a través del hacerse cargo ejecutivo que provee la resolución precursora? ¿Son los 'fenómenos de acceso' escogidos por Heidegger, realmente, fenómenos privilegiados, *i. e.*, fenómenos justos y apropiados a su propósito? ¿Alcanza el *Dasein* de este modo la posibilidad de su

más radical transparencia (*Dursichtigkeit*)?[3]

III. La analítica del *Dasein* y sus aporías

El diagnóstico de Marion sobre los resultados de la analítica del *Dasein* permite comprender, a su juicio, tanto el inacabamiento final de *SZ*, como la necesidad ulterior de la *Kehre*, además de sentar las bases para su propio análisis de una nueva y más radical figura de la auto-comprensión. Que la figura del *Dasein* subvierte la del sujeto, no solo como *ego cogito* o yo trascendental kantiano, sino incluso en la dimensión de sujeto fenomenológico-trascendental propuesta por Husserl, queda claro de entrada si se tiene en cuenta que la subjeti(vi)dad "no tiene ya por objetivo la objetivación del objeto, porque el instrumento último de esta objetivación –la intencionalidad– no apunta ya a la constitución de un objeto sino a la apertura de un mundo" (Marion 1990, 88). La intencionalidad persiste, pero rebajada a un *status* subordinado y no originario de la determinación fundamental del estar-en-el-mundo. De ahí que Heidegger renuncie al rótulo de 'sujeto' y prefiera aquel otro de *Dasein*. En este contexto hay que entender la centralidad del análisis del útil, en tanto que "establece que lo que hay en el mundo no está en primer lugar en el modo de objetos constituidos según la objetivación ejercida por un sujeto, sino en el modo de una manejabilidad propia que retroactivamente determina al propio *Dasein*" (Marion 1990, 88), quien resulta modificado por lo que maneja. El mundo nunca consiste en la mera sumatoria de objetos ya constituidos, sino que se abre como tal en el éxtasis del *Dasein*, que hace la apertura en general y transforma los posibles objetos en un mundo.

Este éxtasis muestra que el ser del *Dasein* no se funda en sí mismo, al modo de un ὑποκείμενον subsistente, sino en su salir fuera de sí mismo o, como señala Marion parafraseando a Heidegger, el *Dasein* "es el ente al que, en cada caso, le va nada menos que su ser, o mejor aún, el ente para el cual, en cuanto

le va *su* ser, le va también *el* ser de todos los otros entes" (Marion 1990, 88). De modo que este ser "permanece inaccesible al *Dasein* en la medida en que éste no se expone a él sin reservas" y "a título de primera persona insustituible" (Marion 1990, 89), como un ser que es cada vez el mío.

Este paso desde la intencionalidad (que asegura un mundo de objetos constituidos frente a un espectador constituyente, neutral y distante) al 'en cada caso mío', pone al *Dasein* ante "la doble paradoja de, en primer lugar, no constituir objeto alguno sino exponerse al manejo, y, en segundo lugar, de no asegurarse en sustancialidad alguna sino de alcanzar su propio ser sólo arriesgándose a él en persona" (Marion 1990, 89). Estos últimos caracteres definen al *Dasein* como aquel que toma el relevo del sujeto.

Si bien el concepto de *Jemeinigkeit* recusa toda pretensión de auto-fundación de un 'yo' trascendental, nos pone, al mismo tiempo, ante la necesidad de preguntar por la condición bajo la cual el *Dasein* logra ejecutar este modo de ser característico. La respuesta de Heidegger se encuentra en la ya mencionada 'resolución precursora'. La posibilidad de dicha resolución (*Entschlossenheit*) es atestiguada por un conjunto de 'fenómenos de acceso' subordinados a ella: la angustia, la conciencia (*Gewissen*) de la deuda y su llamada, el ser-para-la-muerte (*Sein zum Tode)* como anticipación. Según el análisis de Marion, estos tres fenómenos guardan entre sí un carácter común. (1) En el caso de la angustia, en aquello ante lo que la angustia se angustia se torna manifiesto el 'nada y en ninguna parte' (*SZ*, § 40, 186). En otras palabras, la angustia redunda en la experiencia fenomenológica de la nada de todo ente, dejándonos abiertos a la nada misma. (2) La llamada de la conciencia nos lleva a experimentar una deuda que no exige reparación alguna, ni posee precio cuantificable, ni impone ningún deber. Pregunta Heidegger: "¿Qué llamada dirige la conciencia a aquel a quien llama? Estrictamente tomado: nada.

La llamada no enuncia nada, no tiene nada que contar" (*SZ*, § 56, 273). Es decir, la conciencia (*Gewissen*) abre al *Dasein* únicamente a su propia trascendencia, a su imposibilidad de comprenderse a sí mismo a partir de su trato con los entes intramundanos y a la deuda estrictamente existencial que de allí deriva, en pocas palabras, a la nihilidad de su sí mismo. (3) El ser-para-la-muerte (*Sein zum Tode)* se revela como aquella posibilidad eminente que consiste en la 'posibilidad de la total imposibilidad', anticipándose a la cual no se conduce a nada más. En conformidad con estos tres fenómenos Marion concluye: "De este modo, los tres fenómenos que determinan el ser del *Dasein* como cuidado sólo muestran la resolución precursora como un éxtasis abierto a –estrictamente– nada" (Marion 1990, 90).

Por supuesto, se trata en todos los casos de una nada del ente, pero en esa misma medida semejantes experiencias 'aíslan' (*vereinzelt*) al *Dasein* en la trascendencia óntico-ontológica que lo vuelve inconmensurable con el ente intramundano. Así, lo que al inicio de la analítica del *Dasein* se llamaba *Jemeinigkeit*, al final recibe el título de 'mismidad' (*Selbstheit*), la cual ha sido ahora "determinada formalmente como una manera de existir" (*SZ*, § 54, 267).

> "La mismidad -explica Heidegger- solo puede ser existencialmente descubierta en el modo propio de poder-ser-sí-mismo, es decir, en la propiedad (*Eigentlichkeit*) del ser del Dasein *en cuanto cuidado*. Desde aquí recibe su aclaración la *estabilidad del sí mismo* (*Selbs-ständigkeit*) como presunta persistencia del sujeto (…) La *estabilidad del sí-mismo*, en el doble sentido de la constancia y de la firmeza de estado es la contraposibilidad *propia* de la inestabilidad del sí-mismo de la caída irresoluta", que "no significa existencialmente otra cosa que la resolución precursora" (*loc. cit.*).

En este texto la mismidad del *Dasein* no se caracteriza ya por su subsistencia, persistencia o continuidad temporal. Es la resolución precursora la que señala y determina la posibilidad existencial de la mismidad como modo propio del ser-cada-vez-mío (*Jemeinigkeit*). La resolución precursora es descrita por Heidegger como un "dejarse llamar hacia adelante, hacia el más propio poder ser-culpable" (*SZ*, § 62, 305)", anticipándose a sí mismo, esto es, a la posibilidad irrespectiva de la total imposibilidad (el más propio e insuperable poder-ser), estando ya en un mundo (facticidad) y haciéndose cargo así, ejecutivamente, de la unidad existencial articulada en el cuidado (*Sorge*) (cf. *SZ*, § 41). De este modo, el *Dasein* se recupera a sí mismo de sus tendencias estructurales al encubrimiento y la desfiguración, derivadas de la caída y la impropiedad. Sin embargo, Marion detecta en este punto una pertinaz paradoja de la analítica existencial. Si el éxtasis del *Dasein* desemboca en una vuelta radical a sí mismo, este movimiento de anticipación que abre al *Dasein* a su 'en cada caso mío', parece seguir entonces la conocida figura de la 'autarquía', característica de nuestro tristemente célebre sujeto auto-fundante. La tesis de Marion indica que el *Dasein* va más allá del sujeto, precisamente, imitándolo.

Dos aporías se siguen, según Marion, de esta paradoja. Una externa y otra interna al proyecto de *Sein und Zeit*. La primera, ya esbozada, revela la incapacidad del *Dasein* para destruir el proyecto metafísico de un yo trascendental, al imitar los caracteres de la reflexividad. Si bien el *Dasein* descalifica la permanencia del ὑποκείμενον o del sujeto de la *res cogitans*, el momento de la autarquía permanece. Sucedería entonces, señala Marion, "que la confrontación del *Dasein* con la egología metafísica (de Descartes a Hegel) quedara inacabada e incluso no decidida, como un combate suspendido antes de que se conozca el vencedor" (Marion 1990, 91). La hipótesis de Marion señala que la analítica del *Dasein* no alcanza una

auténtica sucesión del sujeto sino solo la figura de su último heredero.

La segunda aporía se refiere al lugar que ocupa la analítica del *Dasein*, desde el punto de vista metódico, respecto de la mostración temática del sentido del ser. La autarquía de la resolución, derivada del éxito ejemplar de la analítica, implica en último término el silencio sobre la pregunta por sentido del ser en general, recusando la posibilidad de responder a ella a partir del presunto horizonte que nos abriría la mostración expresa y temática del ser del *Dasein*, comprendido en su propiedad (*Eigentlichkeit*). La solución a esta aporía, como explica Marion, tiene para Heidegger el costo de la *Kehre*.

IV. El exceso de intuición y la figura del adonado

El vínculo de derecho entre la reducción fenomenológica y la donación (*Gegebenheit*) de los fenómenos se puede rastrear textualmente, según Marion, en *La idea de la fenomenología* de Husserl (1997), y su justificación conceptual muestra cómo los dos momentos principales de la reducción remiten directamente a la donación en sí y desde sí de los fenómenos. El primer momento restringe el aparecer (liberándolo del influjo de 'teorías absurdas', impresiones confusas, escorzos, etc.) a lo que se da de modo absoluto, y el segundo momento reconduce lo dado puro al 'yo' de la conciencia. Este procedimiento exige una serie de operaciones rigurosamente racionales que deben responder a un vuelco paradójico del método. En general: tomar la iniciativa para perderla lo más pronto posible. En específico: ejecutar una serie metódica de operaciones reductivas que se sometan y desaparezcan al "alcanzar las apariciones de las cosas (…) en el estado nativo de su manifestación incondicionada" (Marion 2008, 41). De este modo, el método camina "justo al paso del fenómeno (…) eliminando los impedimentos; al disolver las aporías, restablece la porosidad de la apariencia o, en cualquier caso, la

transparencia en él de la aparición" (Marion 2008, 42). Marion extraerá la serie de operaciones de reducción a la inmanencia, para hacer aparecer el pliegue de la donación, de la discusión y análisis del fenómeno del don. Este fenómeno privilegiado establece las condiciones que hacen posible el intercambio de dones entre donador y donatario. Según el análisis de Derrida (1995), las condiciones de posibilidad de la circulación del don, serían, a la vez, las condiciones de la imposibilidad del aparecer de la donación. Pero, ¿implica esto que la donación no aparece? Según Marion, no, pues la donación solo se sustrae al aparecer si este se concibe bajo el régimen de una metafísica de la presencia subsistente, que fija al don como 'objeto de intercambio' y lo somete a la primacía de la visión. El saldo positivo de esta discusión radica en que ha mostrado el camino de las tres reducciones (del donador, del donatario y del don) que resultan indispensables para reconducir el fenómeno a su carácter de dado.

Desde el punto de vista del principio fenomenológico que mejor se adecúa a este nuevo concepto de fenómeno como puro dado, la crítica del 'principio de los principios' ha mostrado que la premisa de que solo la intuición donadora es, en su 'efectividad carnal' (*leibhafte Wirklichkeit*), fuente de derecho del acceso a los fenómenos y, así, del conocimiento, resulta insuficiente, pues restringe el aparecer a la intuición impletiva, reconduciendo el fenómeno a una intencionalidad de objeto o a una mención que la pre-determina a un mero cumplimiento de dicha intención. Este cuadro deja abierta la posibilidad de la intuición de estar ausente, lo que plantea la exigencia de no restringir el aparecer a la intuición y, a la vez, la necesidad de distinguir grados de la fenomenicidad en tanto que resulta posible la penuria de la intuición. Con el propósito de distinguir estos grados, Marion hipotetiza que así como habría fenómenos pobres de intuición y otros que cumplen a cabalidad la mera intencionalidad de objetos, parece pensable que haya

fenómenos que se caracterizan por un exceso de intuición, a los que llamará 'paradojas' o 'fenómenos saturados'. Un fenómeno saturado es aquel que transgrede toda mención de objeto, toda intencionalidad y todo horizonte bajo el cual ser susceptible de síntesis o constitución. Los fenómenos saturados descritos por Marion son: el íncono, el ídolo, el acontecimiento histórico y la carne.[iv] Para lo que nos interesa, nos centraremos particularmente en el fenómeno de la carne [4]. Esta se define "como la identidad de lo que toca con el medio en el que tiene lugar ese tocar (Aristóteles), así pues, de lo sentido con lo que siente (Husserl)… en definitiva, de lo afectado con lo afectante (Henry)" (Marion 2008, 373). Solo la carne consigue darme a mí mismo sin distancia de objeto posible o, dicho de otro modo, a mí mismo como mí mismo, pues "la inmediatez de la auto-afección impide el espacio en el que resultaría posible el éxtasis de la intencionalidad" (Marion 2008, 374). La carne "provoca y requiere el solipsismo, ya que ella resulta por definición mía, insustituible –nadie puede gozar o sufrir por mí" (Marion 2008, 374).

De ahí que la figura del adonado, entendida como aquel que se recibe de lo que se da, en su calidad de asignatario de la donación en sus distintos niveles, obtenga, a su vez, distintos grados de confirmación, y acceda a su sí mismo con una certeza radicalmente distinta a la de otros fenómenos (pobres y de derecho común). Como ha hecho notar Marion al mostrar la continuidad entre los desarrollos de *Étant donné* y *Le phénomène érotique:*

> "La reducción erótica proviene de la reducción a lo dado y la especifica. (…) No obstante, ese adonado se cumple la mayoría de veces recibiéndose en la recepción de un fenómeno que se ha dado a él pero que no tiene el rango de adonado (…) Queda pues abierta una última posibilidad: (…) que yo me reciba del Otro, o más precisamente, que yo me afecte por una carne que se afecta de entrada ella misma, o en una palabra, que yo me reciba del

> Otro que se recibe también del Otro (en este caso, de mí), resulta ser esa intriga del adonado con otro adonado que define exactamente el espacio de la reducción erótica. Ésta ni se añade entonces a la tercera reducción (a lo dado) ni se confunde con ella, sino que la radicaliza conduciéndola a su posibilidad más extrema" (Marion 2008, 14).

V. De mi carne a la carne del otro

Marion comienza su ensayo *Le phénomène érotique aludiendo a un olvido del amor que evoca el olvido del ser por el ente ya anunciado por Heidegger.* Así como la analítica del *Dasein* examina e interpreta el ser de este ente peculiar tematizando ciertos 'fenómenos de acceso', supuestamente privilegiados, el "concepto del amor debe alcanzar la experiencia de los fenómenos eróticos a partir de ellos mismos, sin inscribirlos de entrada y a la fuerza en un horizonte… ajeno" (Marion 2005, 12). No deja de ser llamativo que la elección de los 'fenómenos de acceso' oriente y determine tan decisivamente los resultados de la investigación fenomenológica. Frente a la experiencia de la angustia, la llamada auto-vocativa de la conciencia y el ser-para-la-muerte, que aíslan al *Dasein* en la trascendencia muda de un éxtasis inconmensurable con prácticamente todo lo que se nos da, la experiencia del amor parece ofrecer un acceso privilegiado –aunque casi siempre olvidado– a una peculiar forma de dársenos nuestra mismidad en la relación con otro.[5]

La evaluación inicial de la certeza que es capaz de proveer el *ego cogito* de Descartes, se muestra completamente fútil al momento de asegurarnos nuestro 'yo'. Si bien el *ego* puede diseñar la estrategia adecuada para certificar objetos de diversa índole, no alcanza a certificarse él mismo en la inmanencia de su auto-afección; salvo al costo de transformarse en mero objeto sentido, mas nunca inmediatamente 'sintiente'.

La pregunta que abre la escena de la reducción erótica surge de la intervención de la 'vanidad'. "La vanidad descalifica

la certeza de los objetos que, por supuesto, siguen siendo seguros y ciertos. Pero esa seguridad no me confirma nada sobre mí, no me certifica nada” (Marion 2005, 26). Ante el eventual punto de arranque de mi mismidad en mi carne, la certeza de los objetos me deja impasible e indiferente. La única pregunta –y el único llamado– que me afecta, que me puede importar al punto de hacerme por primera vez presente a mí mismo, es aquella que interroga: ‘¿me aman?’. Sin embargo, la confirmación o denegación así obtenida dista mucho de aquella auto-fundación posible en virtud de las distintas variantes de la reflexividad, pues pone mi origen radicalmente fuera de mí. La necesidad de la reducción erótica es expresada así:

> “(…) para que yo aparezca como un fenómeno de pleno derecho, no basta con que me reconozca como un objeto certificado, ni como un *ego* que certifica (…) haría falta que me descubriera como un fenómeno dado (y adonado), de manera tal que se confirme como un dato exento de vanidad” (Marion 2005, 31).

La confirmación del ‘yo’ por la duda cartesiana solo consigue ofrecer un “mero producto (…) el fenómeno más pobre, que sólo ofrece su propia inanidad” (Marion 2005, 32). Solo el acontecimiento anónimo que me define desde otro lugar me permite superar la certeza de sí que proviene de mí, en tanto que esta oculta la sombra de una decisión y, por lo tanto, el índice de una arbitrariedad. Queda entonces preguntar, ¿qué clase de sí mismo se me ofrece en la reducción erótica? Ciertamente, ya no soy aquel ente que se asegura de su existencia obteniendo su propia determinación a través del pensamiento o de su propia ejecución (ni ὑποκείμενον, ni *ego cogito*, ni sujeto transcendental, ni siquiera *Dasein*). En definitiva, no sé quién soy ni tengo en mis solas manos la resolución que habría de recobrarme mi sí mismo, pero sí sé *dónde* estoy, sé tangiblemente cuál es mi lugar, mi *aquí*

insustituible, en un espacio que ha perdido su homogénea indiferencia y en un tiempo destituido de su sucesión sin tregua. O como dice Marion:

> “(…) me encuentro *aquí*, es decir, en donde me encuentra la pregunta (…) donde me sobrevendrá (o no) el llamado (…) No estoy primero allí donde toco algo distinto de mí (donde lo pienso, lo considero y lo constituyo), sino allí donde me siento tocado, afectado y alcanzado” (Marion 2005, 49)

Soy allí donde mi carne me expone y me asigna la pregunta: ‘¿me aman?’.

VI. La última resolución precursora

La intriga de los amantes, su temporalidad específica signada por su fidelidad, dura tanto como ellos lo decidan y “cada uno lo decide asegurándole al otro su fidelidad con el juramento común, anticipándose a él” (Marion 2005, 219). De modo tal que la relación solo puede resolverse a través de una doble anticipación recíproca.

Se instaura así una resolución precursora finalmente conforme con la reducción erótica. Se trata en verdad de una resolución porque no puedo definirme como amante, sino en la misma medida en que logro decir y luego repetir el juramento, que por sí solo hace que aparezca el fenómeno erótico; si se acaba esa resolución, el fenómeno erótico desaparece de inmediato (Marion 2005a, 219).

Dicho de otro modo, dado que no soy sino en tanto que amo o me aman desde otro lugar, y no a la inversa, debo admitir que (a) no puedo resolverme más que cumpliendo el juramento; (b) no puedo resolverme en la anticipación más que cumpliendo el juramento según la fidelidad; y, finalmente, (c) no me apropio de mi ipseidad más que sosteniendo el juramento tanto como me lo permita la fidelidad. Que la

resolución precursora se cumple en el horizonte abierto por la reducción erótica, lo demuestra, en primer lugar, el hecho de que nadie puede erigirse como amante sino por una decisión radical, incondicionada y sin razón suficiente, a la que Marion ha llamado 'el avance' (§ 18). Y, en segundo lugar, porque el fenómeno erótico no surge sino al momento de dar y recibir su "¡Aquí estoy!", que implica "no solamente una segunda resolución de su parte, sino también una contra-resolución por parte del otro" (Marion 2005a, 221). Solo la repetición de ambas puede asegurar el tiempo erótico. El amante "cumple efectivamente una resolución porque procura y debe resolverse a darle al otro primero su carne, y luego su fidelidad, en suma, porque en su resolución no sólo se trata de él mismo" (Marion 2005a, 221).

De este modo, solo la resolución precursora en el horizonte abierto por la reducción erótica conseguiría escapar a las aporías que surgen de la auto-comprensión de acuerdo con las figuras de la reflexividad. O como describe Marion:

> (…) como amante en situación de reducción erótica (…) sé perfectamente lo que nunca puede pasar de mí a otro individuo y sigue siendo indisolublemente mío, más íntimo en mí que yo: todos aquellos a quienes amé como amante (…) todas mis vivencias de conciencia eróticas, todos mis avances, todos mis juramentos, todos mis goces y todos los que provoqué, todas mis fidelidades y todas mis suspensiones, todos mis odios y mi primera muerte (…) El amante no se convierte en tal sino alterándose y sólo se altera por el otro, custodio último de mi propia ipseidad, que sin él me resulta inaccesible (Marion 2005a, 223-224).

Finalmente, algunas preguntas críticas. El análisis ha revelado que mientras se repliquen los caracteres propios de la reflexividad (sea a nivel cognitivo o ejecutivo), difícilmente podremos acceder a nuestra 'ipseidad'. Pero, la alternativa

propuesta por Marion, ¿es realmente convincente? ¿Podemos hablar de un 'olvido' del amor? ¿No sucede más bien al contrario, que vivimos en una época de radical decepción, precisamente por haber cifrado en esta experiencia nuestras mayores expectativas? La tendencia al encubrimiento de la impropiedad, que afecta retroactivamente la auto-comprensión del *Dasein* (manipulado por lo que manipula), revela que no solamente somos absorbidos por un mundo de útiles, sino sobre todo por aquella modalidad del estar con otros –la solicitud– que, por así decir, eleva al cuadrado las posibilidades de falsificación mutua. ¿No sucedería así con aquella resolución que implica, ante todo, anticiparse a una radical forma de espera –el advenimiento del otro; resolución que se da 'sin esperar nada a cambio' y, al mismo tiempo, 'esperándolo todo'; esperando, precisamente, la recepción perentoria de nuestro ser más propio? Y pregunto por último, ¿por medio de qué resolución podríamos recuperarnos de esa eventual caída; la más dolorosa, contumaz y laberíntica de todas las caídas?

Bibliografía

Benoist, Jocelyn. 1996. "Être soi-même: Heidegger et l'obsession de l'identité". *Revue*
Philosophique de Louvain 94, n.º1: 69-91.

Derrida, Jacques. 1995. *Dar (el) tiempo, 1. La moneda falsa*. Trad. C. de Peretti. Buenos Aires: Paidós.

De la Maza, Mariano. 2015. "El amor según Marion". *La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion*. Conferencia pronunciada en el coloquio sobre la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion en la Pontificia Universidad Católica de Chile, 9 de septiembre.

Heidegger, Martin. 1998. *Ser y tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Santiago: Editorial Universitaria.

Henry, Michel. 2001. *Encarnación*. Traducción de Javier Teira. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Husserl, Edmund. 1949. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. México: FCE.

Husserl, Edmund. 1997. *La idea de la fenomenología*. Traducción de M. García-Baró. México: FCE.

Marion, Jean-Luc. 1990. "El interpelado". *Taula* 13-14: 87-97.

Marion, Jean-Luc. 2000. "La paradoja de la persona". *Revista Mensaje*. Enero: 21-27.

Marion, Jean-Luc. 2001. *De surcroît*. Paris: P.U.F.

Marion, J.-L. 2005a. *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*. Traducción de Silvio Mattoni. Buenos Aires: El cuenco de plata.

Marion, Jean-Luc. 2005b. *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*. Trad. G. Losada. Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones y UNSAM.

Marion, Jean-Luc. 2008. *Siendo dado*. Traducción de Javier Bassas Vila. Madrid: Editorial Síntesis.

Vigo, Alejandro. 2013. "Heidegger, Sein und Zeit §§ 54-60 'La atestiguación, en el modo de ser del *Dasein*, de un poder-ser propio y el estado de resuelto'", en *'Ser y tiempo' de Martín Heidegger. Comentario introductorio a la obra*. L. C. Santiesteban (coord.): 325-426.

Walton, Roberto. 2006. "Subjetividad y donación en Jean-Luc Marion". *Tópicos* 14, Santa Fe: 81-96.

---

1. La reflexión que desarrollo en este artículo no habría sido posible sin el impulso y la guía recibida del prof. Dr. Eric Pommier, en el contexto del seminario *La fenomenología de la donación* del programa de doctorado en filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile (2015). A él entonces mi agradecimiento. ↵
2. La breve reconstrucción metódica que aquí se ofrece de la ontología fenomenológica de Heidegger es íntegramente deudora de la exposición que realiza el prof. Alejandro Vigo (Vigo 2013, 325-426), en su comentario a los §§ 54-60 de SZ. Con todo, solo he recurrido a aquellos aspectos que permiten realizar el contrapunto con la interpretación que hace Jean-Luc Marion de estos mismos pasajes. ↵
3. Sobre el papel que desempeña el problema de la identidad y los conceptos metódicos de transparencia y propiedad en la ontología de Heidegger en contraste con el proyecto de Marion, vale la pena consultar la excelente

reflexión del artículo "Être soi-même: Heidegger et l'obsession de l'identité" (Benoist 1996). ↲

4. La descripción y análisis de estos fenómenos saturados o paradojas se puede encontrar tanto en *Siendo dado* (Marion 2008) como también en *De surcroît* (Marion 2001). Para una introducción a estas cuestiones conviene revisar el trabajo *Acerca de la donación* (Marion 2005b). ↲
5. Aunque en esta brevísima exposición del fenómeno erótico sigo fundamentalmente el trabajo del filósofo francés (Marion 2005a), también me han sido de utilidad otros dos artículos que contienen una excelente síntesis de los problemas allí abordados: "El amor según Marion" (De la Maza 2015) y "Subjetividad y donación" (Walton 2006). Si bien no los cito directamente, estoy también en deuda con sus reflexiones. ↲

2

Fenomenología de un amante personal

Complemento a la teoría husserliana del amor ético

Pablo Guíñez (UDP/CONICYT)

“El amor, en auténtico sentido, es uno de los problemas principales de la fenomenología, y esto no en su particularidad y aislamiento abstractos, sino como problema universal”
Husserl, E III 2/36 b

Aquellos que se hayan familiarizado con el desarrollo de la ética de Husserl, estarán informados respecto de la centralidad que hacia una etapa tardía toma el concepto de *amor*. Este último será relevante, entre otras cosas, al momento de considerar el concepto de *comunidad de amor* como una forma de *comunidad* compuesta de hombres que tanto personal como comunitariamente se orientan de manera ética hacia una vida crecientemente más valiosa.[1]

Sin embargo, algo que podríamos preguntarnos es qué tiene que ver ese concepto de amor de Husserl con el concepto de amor que manejamos en nuestra vida ordinaria. ¿Será acaso que estamos una vez más frente a un filósofo que ha tomado un concepto de uso común, dotándolo de nuevo significado, un significado que rehúye tanto de su sentido original que no

sabríamos en qué medida ambos debiesen llevar el mismo nombre? ¿Y esto no se hace más fuerte cuando vemos que algunos fenomenólogos al momento de considerar la cuestión del amor –del amor, ese que pensamos cuando decimos “amor” – proceden a abordar el asunto, por ejemplo, como Marion en *El fenómeno erótico*, y no como Husserl, quien pareciera vincularlo de manera esencial a la cuestión ética? Mi intención es mostrar que, de hecho, el concepto husserliano de amor abarca precisamente el amor del que siempre hablamos cuando hablamos que yo amo a mi pareja, amo a mis padres, a mis amigos, a mis conciudadanos, etc.

Mostrar esto sólo será posible si de entrada nos deshacemos de unos cuantos prejuicios que en mi opinión son falsos. 1) Que el amor se presenta transparente en su sentido para todos y cada uno, incluso antes de cualquier teoría o análisis y 2), que la estructura de la relación de pareja (de “enamorados”, de “novios”) es la estructura *par excellence* para entender cómo se desarrolla toda otra forma de amor en general. A través de mi exposición espero mostrar que la concepción husserliana del amor, es decir, una comprensión fenomenológica de éste, es el resultado de depurar el acto de amar hasta aquello que le es esencialmente propio. Y, a partir de esto, espero mostrar que muchas veces de hecho se confunde lo que el amor significa, atribuyéndole predicados que sólo contingentemente se vinculan con él y que no pueden ser atribuidos a lo que el amor es en esencia.[2] Sólo luego de aclarar lo que el amor es, se podrá luego determinar de dónde provienen tales predicados –aquellos que atribuimos a veces erróneamente al amor– y en qué se fundan.

Me dispongo entonces a trabajar con la siguiente hipótesis, a saber, que si indagamos en la esencia del amor, *éste sólo puede ser pensado como amor ético*. El qué significa esto (amor ético) sólo podemos determinarlo situando el amor al interior de la filosofía práctica de Husserl. Es por eso que inevitablemente mi

exposición ha de comenzar con unas breves observaciones a la vida práctica fenomenológicamente considerada.

Con esta indagación quiero también cubrir una omisión que me parece que está en alguna medida en las consideraciones del mismo Husserl respecto del tema, pero sobre todo en los comentaristas. ¿Cuál es la omisión? Pues el ahondar mayormente en la cuestión del amor, del acto de amar que emana desde de cada uno hacia un otro, *antes* de que éste devenga alguna forma de comunidad de amor, sea entre dos individuos o en una sociedad entera. Me parece que la única manera en que podemos entender cómo se vincula el concepto de amor más corriente con el concepto de amor de Husserl –que ocupa, como ya he dicho, un lugar central en su ética–, es realizando mayores indagaciones en lo que respecta al acto de amar, ese que luego deviene en distintas formas de asociación y comunidad de amor.

I. Sujeto práctico, sujeto ético

El concepto de *horizonte* es desde muy temprano central para Husserl al momento de abordar la cuestión del conocimiento. [3] Dicho de forma muy rudimentaria, la idea de horizonte presume que al momento que yo tengo experiencia actual de algo, éste algo está "rodeado" o "envuelto" por un horizonte de inactualidades que eventualmente podrían ser actuales en la medida que yo cambie el foco de mi atención. Los ejemplos de fenomenología de la percepción desarrollados por el mismo Husserl en diversos lugares dan buena cuenta de esto. Ahora bien, la estructura horizóntica es, en verdad, una estructura de la razón en general y, por esto, se extiende también a la razón práctica y valorativa. "Los horizontes son posibilidades predelineadas" dirá Husserl (2006, 61), y volcándonos en la vida práctica en particular, la expresión "*yo puedo*", designa el hecho de que se nos presentan tales horizontes de acciones posibles más o menos determinadas por las cuales yo puedo

libremente orientarme. Tales posibilidades predelineadas de mi vida práctica constituyen mi *horizonte práctico*.

Ahora bien, me parece necesario introducir una fórmula husserliana utilizada para describir al *sujeto que actúa éticamente*. Con la expresión "despertar ético", Husserl nos hablará de un momento sin vuelta atrás en que el sujeto toma conciencia de que es un sujeto práctico y ético. El hombre para Husserl, al igual que para Rousseau, tiene la particularidad de que puede en todo momento hacerse consciente de las fuerzas (naturales y sociales) que le llevan hacia diversos lugares y *actuar libremente* en virtud de su propia *voluntad*. El hombre puede constituir esto como una habitualidad de su vida práctica donde en el lugar más alto se ubica el hombre que toma consciencia total del ejercicio de su propia voluntad y, por esto, es libre y responsable de sí mismo.[4]

Para ser un sujeto ético hay que saberse libre, ejercer la voluntad y ser responsable de uno mismo; pero esto no es suficiente aún para poder ser auténticos hombres éticos o seres humanos auténticamente humanos. Pues aún es posible pensar un sujeto que se conduzca libre y voluntariamente, pero sin ningún tipo de sentido: teniendo una vida plena en arbitrariedad y carente de valor. Es por eso necesaria la inclusión del valor para completar este marco.[5]

En todo momento al contemplar el conjunto de nuestras posibilidades prácticas, en cuanto somos sujetos conscientes de nuestra libertad, podemos determinar *a priori* cuáles se nos presentan como más y menos valiosas. Pertenece a la esencia de cada uno el poder asir la totalidad de nuestras opciones en cada caso, en cada *situación* –para usar el término sartreano–, y determinar cuál de éstas se nos presenta como la relativamente mejor respecto de las demás. Sin embargo, al momento que yo valoro una acción en lugar de otra, el valor no está dado por un valorar y un deliberar arbitrario. No es mi intención meterme en la discusión ciertamente fascinante del objetivismo moral y

de si es posible una ética material de los valores, sino simplemente hacer hincapié en que quien tenga algo como auténticamente valioso, como auténticamente bueno, debe poder ser capaz de respaldar su acto de valorar en alguna forma de evidencia[6]. Al hombre ético se le presenta la exigencia de justificar sus acciones por medio de una fundamentación racional que, como sabemos, consiste en proveerle algún respaldo a lo que hacemos por medio de algo que se muestre intersubjetivamente.

Dado que el hombre es capaz de contemplar su vida en la reflexión, así como de tener en cuenta las características de su mundo circundante, es capaz también de proyectar su vida hacia el porvenir. Y, siendo esto posible, puede el hombre en un momento dado ser interpelado por un ideal que se convierte en un ideal de vida, en su vocación. El hombre puede someter su vida entera bajo una exigencia reguladora que modifica por entero el cómo se conducirá de ahora en adelante.

Esto no debe parecernos ni tan extraño, ni tan inusual. El ideal de vida para cada uno consiste en un "llamado" que halla el individuo dentro de sí, a actuar en consonancia con valores que se presentan como absolutos y que, por lo mismo, llevan al individuo a conducirse absolutamente por ellos como un deber[7] (por ejemplo, en la búsqueda de la verdad por parte del científico, en la búsqueda por lo bello en caso del artista, en la búsqueda de la justicia en caso del revolucionario, etc.). Y en la medida que nos orientamos por estos valores, vamos adquiriendo mayores grados de claridad sobre lo que éstos mismos significan; nuestras concepciones, así, se mejoran, las obsoletas son descartadas por las nuevas, resultando que todas las acciones de la vida parecieran estar participando en la consecución de un fin último o, lo que es lo mismo, que todas las acciones están justificadas porque contribuyen a una misma tarea.[8]

Al igual que en la ciencia la idea de un conocimiento

completo de la cosa se nos presenta como ideal regulativo, como Idea en sentido kantiano[9], aparece en nuestra vida práctica lo que Husserl denomina como nuestro "yo ideal", la mejor versión de nosotros mismos, nuestro "yo verdadero" (Husserl 1987). Este yo ideal consiste, podríamos decirlo así, en el *telos* de nuestra vida práctica: aquél que siempre se ubica más allá, que da pauta a las acciones de cada uno y nos sugiere siempre la idea de que podemos ser mejor que como hoy somos; que nuestra tarea en la vida no ha concluido porque aún hay cosas que hacer para tener una vida aún más llena de valor, y que hacerlo precisamente de esa forma nos hace más felices.[10] "Cada hombre *éticamente consciente* tiene su yo ideal como tarea infinita", dice Husserl (1987, 141). Y estableciéndose nuestro yo ideal como aquello que "marca el norte" de nuestro horizonte de posibilidades prácticas, emerge el conocido *imperativo categórico* husserliano que se formula como la prescripción de que en cada caso debe uno conducirse de la mejor forma posible, es decir, en virtud de los valores que tenemos racional y fundadamente como los más altos. Una vida feliz, se convierte así en la vida que siempre (en cada caso, en cada *situación*) se conduce por un ideal que es propio, pero que está racionalmente justificado.

A lo dicho, me parece necesario agregar las siguientes dos acotaciones:

1) El hecho de que quien sea hombre ético descubra su vida como siendo orientada por un *telos* que se formula como su yo ideal, no significa que el sujeto ético siempre actuará conforme a éste. Sin embargo, a diferencia del hombre éticamente dormido, el hombre ético *eligelibremente* el mal. Para el hombre ético, que tiene conciencia de los valores auténticos y orienta su vida libre y racionalmente, la justificación de que actuó por descuido, por impulso, no es posible: él, que puede determinar *a priori* los cursos de acción más y menos valiosos, elige –persiguiendo razones no morales,

arbitrarias, egoístas, por miedo– el mal. Este es el auténtico *pecador*, en la medida que quien no tiene conciencia del bien y del mal (como los animales o como Adán y Eva) sólo metafóricamente se dice que ha pecado (Husserl 2012).[11]

2) El caso límite inferior en el despertar ético es el del infante, el cual carece tanto de conciencia del valor como de conciencia de su propia libertad. Husserl denomina a tales conciencias como "germinales" en el sentido de que la conciencia del infante es un sujeto ético en potencia, que puede germinar y –puede leerse también– *debepromoverse que germine*. De tal modo, al infante, incluso antes de ser portado de conciencia moral, de vida práctica, tiene un deber, el cual en un momento determinado debe interpelarle y asumir, a saber, el convertirse en sujeto ético, el tomar conciencia de su libertad y el hacerse responsable de sí mismo.

II. El concepto de amor

Pasemos entonces a la cuestión del amor, que en grado importante supone lo anterior.

El amor, dirá Husserl (1987, 139), consiste en una "alegría en el sujeto como idéntico, que se relaciona hacia el mundo circundante y muestra singularidad en sus modos de comportamiento".[12] Si sabemos que aquello que es idéntico y único de cada uno es nuestra propia corriente de vivencias y, por consiguiente, todos los horizontes que se presentan en ésta, sabremos entonces, en este primer vistazo, que a lo que el amor se orienta, de algún modo, es a la subjetividad ajena, su pasado y su porvenir, sus posibilidades prácticas, afectivas y teóricas.

Sin embargo, Husserl ve con claridad que una definición como la ofrecida no puede sostenerse. El amor no puede confundirse con un mero embobamiento irracional hacia el amado que muchos pensadores y literatos han querido atribuirle. No puede, ni debe amarse cualquier suelo que el amado pise. Ciertamente no todo comportamiento de quien yo

amo despierta tal alegría en mí: el sufrimiento de mi ser amado me produce gran sufrimiento, y tristeza me produce cuando el amado cae en el vicio, la inmoralidad y el pecado. Así, el amor no puede ser la alegría por cualquier cosa, pues pareciera que yo reprocho a mi amado –como los padres a sus hijos– *precisamente* en la medida que amo.

Se hace necesario esclarecer la orientación particular del amor para develar qué es lo que éste toma por objeto. Sólo determinando el correlato de toda forma de acto amoroso es posible hacer explícita la particular *teleología* que es constitutiva del amor mismo. Aquí es donde las consideraciones éticas se tornan relevantes. Todo aquél que se ha asumido como un sujeto ético, que ha despertado éticamente, tiene como tarea de su vida práctica su yo ideal más o menos determinado hacia el cual se tiende, que se constituye como la mejor decisión posible. *El amor se orienta directamente al horizonte práctico del amado*. Cuando yo amo introduzco como parte de *la realización de mi propia vida* el que el amado se conduzca en virtud de su propio yo ideal (es decir, que se conduzca hacia la realización de su vida). Como dice Husserl (1987, 139): "Es tomada su vida en mi vida, su aspiración en mi aspiración en tanto mi aspiración y voluntad se realizan en las suyas". Cuando amo, el fin último que ordena mis posibilidades prácticas, la orientación que personalmente yo, como yo ético, asumía en mi vida práctica, sufre una modificación radical en su contenido: ahora como parte de mis fines, se ha introducido la realización de los fines del amado, y ahora la forma en que prácticamente se ordena mi vida dependen en buena medida de esto. El amante "en cierto modo decide, necesariamente, el propósito de buscar al Otro y ayudarlo en la práctica 'en el camino' hacia su verdadero ser" (Husserl en Schuhmann 2009, 78).[13]

Denomino como *acto amoroso* a toda *acción* que el amante realiza persiguiendo la finalidad de contribuir a la realización

de los fines del amado, que son también sus propios fines. Es en la consideración del acto amoroso cuando se revela la naturaleza tanto afectiva como práctica del amor que es característica de la ética husserliana: afectivamente me vuelco a lo más personal e íntimo del amado, haciéndome de su vida y su realización, convirtiéndola en valor y en un fin dentro de mi vida; para posteriormente actuar en conformidad prácticamente.

Hay que recalcar que en estas consideraciones hasta ahora no existe ninguna comunidad de amor, ninguna reciprocidad, ninguna forma de asociación particular. Lo que aquí se presenta no es otra cosa que esto: el *amor personal* en su particularidad antes de que los amantes conformen una comunidad volitiva, y realicen, como dice Husserl, una "mutua fusión de horizontes prácticos". Todas las características del amor personal dichas y por decir, como notaremos, subyacen una vez se conforman las eventuales asociaciones amorosas. Ahora bien, pese a que es cierto que no estamos en presencia de ninguna reciprocidad entre amante y amado (ninguna forma de relación de ningún tipo: ni de pareja, ni de padre-hijo, ni de amigos, etc.), sino que sólo estamos, por decirlo así, indagando en el acto del amar que realiza el amante, es cierto que no puede concebirse el amor sin que medie alguna forma de empatía, en la medida que no puedo amar a quien no se me hace presente en su singularidad en ningún sentido… por eso no es posible amar maniquíes, zapatos, elefantes o instrumentos musicales.

El concepto de *comunicación* que utiliza Husserl al hablar de este asunto se presenta como fundamental para entender esta forma de amor aún unilateral. Husserl plantea que a través de la comunicación yo pretendo que el otro "tome consciencia de mi intención". Esto lejos de ser un llamado a la reciprocidad, es más bien el requerimiento de que el otro me comunique cuáles son los fines que persigue para así yo mismo

figurarme el yo ideal hacia el cual el amado se conduce. De este modo, la comunicación hace posible que yo me haga consciente del horizonte práctico del amado y de su principio ordenador (su yo ideal). Esta conciencia del horizonte del amado precisa de estar en constante reactualización a través de más comunicación, en la medida que cuando uno se conduce por éste, como sugerí, se van tomando nuevos grados de claridad respecto de lo que éste mismo significa. Es por esto que podemos apreciar que los actos amorosos también se articulan bajo la estructura de mención y plenificación: un acto amoroso puede frustrarse –cualquiera que ha estado en una relación de pareja asentirá– en la medida en que el contenido de mi acto amoroso no concuerde, o abiertamente disienta, con los horizontes prácticos efectivos que estructuran la vida práctica del amado.

Esta conciencia que yo tengo de la forma en que se estructura la vida práctica del amado abre la posibilidad del reproche. Reprocho porque soy consciente del yo ideal del amado, así como de su consciencia de lo valioso y lo no valioso. Aquí se presentan dos posibilidades para el reproche (aunque quizá, sólo en el segundo caso estemos realmente frente a un reproche): 1) cuando planteo al amado que las justificaciones que él ha esgrimido para justificar su acción no son adecuadas o abiertamente son falsas. O bien, 2) cuando observo que mi amante elige el pecado, es decir, elige conscientemente lo menos valioso, y le llamo a actuar *en concordancia consigo mismo*.

Antes de acabar proveyendo algunas indicaciones respecto de las asociaciones que se fundan a partir del amor, me parece necesario extraer algunas observaciones de lo dicho hasta este momento.

1) En primer lugar, si el amar es –y lo es– un acto en el cual el yo asume como parte de sus fines el que el amado se conduzca en función de su propio yo ideal, y si este acto puede

concebirse como proviniendo de un amante personal, que ama unilateralmente, entonces es posible plantear que el amor, al momento de pensarlo en su forma más básica, *ya es amor ético*. Y si esto es así, se muestra como plenamente cierta la aseveración que Jean-Luc Marion hiciera en su *El fenómeno erótico*, al plantear que cuando digo "te amo" lo digo pensando que es para siempre, pues el amor se sostiene precisamente sobre lo que tanto para el amado como para el amante es una tarea infinita. El *telos* del amor se proyecta hacia el infinito.[14]

2) La forma en que se estructura el amor nos muestra que es erróneo presumir que la relación de pareja (de novios) es algo que podamos tomar como caso paradigmático, del cual podamos derivar su esencia. Ello pues, en primer lugar, debido a que al amor sólo está contingentemente vinculado a un determinado *sentimiento* de pasión, deseo, etc. Y, en segundo lugar, y esto es muy relevante, a diferencia de cómo han aseverado autores como Crespo (2012b), el amor puede ser pensado como carente de cualquier forma de reciprocidad, incluso como carente de la misma intención de alcanzar tal reciprocidad. El caso más claro de un acto amoroso que no es ni puede ser recíproco puede hallarse en la figura de Cristo en la cruz –considerándolo como mera figura, ni histórica, ni teológicamente–: si el sacrificio de Cristo fuese un acto amoroso que hace posible que la vida de toda la humanidad pueda conducirse hacia la plenitud, éste acto en ningún caso perdería su carácter de amoroso por el hecho de que los amados no correspondan a él con reciprocidad: si el amor puede pensarse como no siendo recíproco, entonces la reciprocidad se predica de éste sólo de manera contingente.

3) Concepciones de sentido común, así como algunos literatos, poetas y pensadores, han atribuido al amor un particular carácter de irracional, impulsivo y absolutamente instintivo. Cuando se dice que el amor es extraño a la razón, no se dice otra cosa sino que el amor carece de justificación en

todos sus ámbitos y dimensiones, así como que no puede someterse a leyes *a priori*. La investigación nos ha revelado precisamente lo contrario: en la medida que amante y amado son sujetos éticos que han sido interpelados por la exigencia de orientar racionalmente su vida, puede uno ver que el amor sólo puede ser pensado como íntimamente ligado a la racionalidad afectiva y práctica.[15] Y esto sólo se refuerza en la medida que la ética pareciera ser, según Husserl (2012), la ciencia que se ocupa de la racionalidad de la vida práctica.

4) Con lo dicho podríamos dar respuesta a una pregunta que no ha sido planteada, a saber, ¿es posible el amor cuando el amante o el amado no están éticamente despiertos? Es bastante claro que no es posible que quien carezca de cualquier conciencia del valor (como en el caso del infante) pueda ser amante, y ello al no ser capaz de volcarse ni afectivamente, ni volitivamente al yo ideal de un otro; carece *actualmente* de tal posibilidad al ser sólo un sujeto configurado por los instintos primarios congénitos. No obstante, no es así a la inversa. Los yoes adultos experiencian a los niños (p. e. los padres a sus hijos) precisamente como lo que son: infantes, niños. Esto no significa otra cosa sino, como bien dice Perkins (2011: 321), que son capaces de poner "atención sobre el predelineamiento del horizonte racional al que remite [...] [su] horizonte intencional instintivo". Así, los padres aman a sus hijos en la medida que a lo que se vuelcan es al despertar de la voluntad del niño y de su conciencia moral, al *telos* subyacente de toda su vida práctica en la medida que es un alma germinal: "en cuanto amante (ético) amo y participo voluntariamente en el alma germinante del Otro, en su creciente y naciente subjetividad" (Husserl 1987, 141).

III. Asociación amorosa. Lo necesario y lo contingente

Como ya hemos visto, el amor puede ser pensado fuera de

cualquier forma de asociación o comunidad en particular. Es posible el amor unilateral de un amante personal. Lo que corresponde ahora es hacer observaciones respecto de estas asociaciones que *se fundan sobre el amor*.

En Husserl toda forma de asociación entre dos o más subjetividades, al igual que en Locke, está organizada en virtud de la consecución de un fin determinado. Por ejemplo, el empleador y el empleado forman una comunidad que se ciñe a los márgenes de un determinado trabajo, etc. Lo característico de una asociación es que cada uno está ahí en vistas de un *determinado fin*, cumpliendo una *determinada función*.

Cuando dos voluntades se congregan para formar una asociación *fundada* sobre el amor, introducen particularidades que no provienen directamente del amor, sino de la naturaleza específica de la asociación que se ha formado. Al *telos* original del amor se agrega uno nuevo, uno que lo supone pero que se diferencia de él porque implica otras cosas además del amor mismo; y qué cosas, dependerá de las funciones que las partes ocupen dentro de esta asociación.[16] Con el *telos* nuevo que se ha construido en la asociación amorosa, solapado con el *telos* original del amor, emergen nuevos contenidos y aquí –a diferencia de como ocurría con el amor– sí pueden aparecer formas de obligación y coerción, como en el caso de las relaciones de pareja con la reciprocidad, o en el caso de la relación de padre-hijo con el cuidado.

Sin embargo, es importante que notemos que los términos, para decirlo de alguna manera, del contrato que emerge entre estas dos (o más) subjetividades, *tiene un origen convencional y es, por esto, esencialmente contingente*. Las formas en que se estructuran las asociaciones propiamente amorosas entre amigos, hermanos, padres e hijos, de pareja, etc., tienen gran parte de lo que las hace ser lo que son de cómo la historia las ha construido, y en cualquier momento el tiempo o la mera arbitrariedad de las partes podría hacer que todo sea de una

forma diferente a como habitualmente lo pensamos. Y es necesario plantear que ciertos predicados que atribuimos a asociaciones amorosas tengan este carácter convencional y no fundado en la esencia del amor, meramente porque no todas las asociaciones amorosas se estructuran del mismo modo. La exclusividad podría tener sentido en una relación de pareja pero se hace ridícula con relaciones de amistad. El deseo, nuevamente tiene sentido en la pareja, pero no mucho en las relaciones entre hermanos. La reciprocidad parece razonable en la amistad, pero no parece ni exigible (ni posible) en la asociación que forma una madre con su recién nacido. Pero, en todo caso, todo eso anterior podría ser de otra manera: podrían haber amistades asimétricas, parejas poligámicas y maternidades simétricas. Si estos modos en que las asociaciones amorosas se estructuran no pueden hallar lugar fuera de lo convencional más allá del hecho de estar fundadas sobre la esencia del amor, es porque ellas mismas no provienen de un acto independiente: no hay tal como el acto de "partenalizar", de "amigarse", etc., sólo de amar.

Con lo dicho, empero, me parece que subyace aún la pregunta de si es posible que puedan plantearse ciertas exigencias para y entre las partes de la asociación pero que se funden *no en la naturaleza de la asociación amorosa*, sino que *en el amor mismo*; que si hay algo exigible de mi parte en la medida que soy amante o amado. Tal interrogante me parece que tiene gran relevancia en términos éticos. Se suele esgrimir la mera presencia del amor entre las partes para justificar una batería de exigencias. Dicen a veces los novios: "si tú me amas, *debes* serme fiel"; "quien ama a su madre, *debe* venerarla", dicen otros; "si amas a tus compatriotas, *debes* ir a la guerra". Incluso llegando al caso de que tales exigencias condicionan el amor: "no puedo amarte si haces eso", "¿cómo me haces esto si se supone que me amas?". Pero, ¿provienen tales deberes, tales exigencias, *del* amor?, ¿se fundan *en* y *a partir* del amor?

Creo que si el amor fuese lo que ya he dicho, a saber, el tomar como parte de la realización de mi propia vida la realización de la del amado, y si a esto se agrega que no es posible considerar al amor y a la asociación como una y la misma cosa, entonces nadie podría interpelarme racionalmente *en cuanto* soy meramente amante o amado. Ello pues tales exigencias no pueden ser sostenidas meramente sobre el amor: se puede intimar con personas varias, querer a la madre lo más lejos posible y no ir a la guerra, y seguir siendo amante.

Ahora bien, quizá debiésemos preguntarnos si es que las ya mentadas exigencias pueden ser *racionalmente* (objetivamente) *fundadas*. A ello respondo positiva y negativamente. Me parece absolutamente posible que a partir de una inspección de la esencia de la persona, y de tomarla a ésta como un valor, podamos extraer ciertas prescripciones para la vida práctica que podrían eventualmente formularse como deber. Mas, hay una gran porción de exigencias (de “deberes”) que suelen presentarse en nuestra vida cotidiana que sólo hallan su fundamento *en la mera convención*, en el mero contrato entre partes (explícito o implícito) que se “firmó” al momento de constituir esta asociación particular, siendo más bien una incorrecta hipóstasis de tales exigencias el aseverar que tienen un fundamento no sólo *de hecho*, sino que *de derecho*.[17]

Por esta esencial falta de exigencias se suele decir que el amor es *incondicional*. ¿Bajo qué pretexto podría yo argüir condición alguna para amar cuando proviene de mi más absoluta libertad hacerlo o no? Cuando amo, tomo la vida del amante como fin en sí mismo. ¿Qué me queda esperar? ¿Gratitud? ¿Reciprocidad? ¿Reconocimiento? En lo absoluto: nada del amado que aún es sólo amado, condición que él no ha elegido. El amante sólo puede esperar cosas de sí mismo: él debe esperar que, en la medida que ama, es decir, en la medida que es consciente de que parte del universo de sus fines se halla en contribuir en la realización de los fines del amado, actuará

en conformidad con esto; será coherente consigo mismo. Y, rectificando, esa es la única interpelación racional que puede recibir el amante *qua* amante.

Por el contrario, si uno amase esperando algo a cambio, exigiendo una retribución de cualquier índole, debiese más bien uno evaluar en qué medida realmente se está haciendo lo que se dice que se hace. Quizá, luego de tal evaluación, podría darme cuenta que no soy amante sino meramente un comerciante. Las exigencias les son absolutamente extrañas al amor y, en grado importante, cuando se las vincula, lo amenazan.

Bibliografía

Cabrera, Celia. 2014. "Sobre la racionalidad de la esfera efectiva y su vínculo con la razón teórica en la ética de E. Husserl". *Revista de Filosofía*, n°1, vol. 39: 73-94.

Chu García, Mariana. 2012. "La objetividad de los valores en Husserl y Scheler. Una 'disputa fenomenológica'". *Investigaciones fenomenológicas, Monográfico: Razón y vida,* n °4, vol. II: 279-293.

Crespo, Mariano. 2012a. El amor como motivo ético en la fenomenología de Edmund Husserl. *Anuario filosófico,* n°1, vol. 45: 15-32.

_________. 2012b. "Filosofía del amor". En M. Crespo, *El valor ético de la afectividad. Estudios de ética fenomenológica*, 115-132. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.

Drummond, John. 1995. "Moral Objectivity: Husserl's Sentiments of the Understanding". *Husserl Studies*, n° 12: 165-183.

Fernández Beites, Pilar. 2012. "Razón afectiva y valores. Más allá del subjetivismo y el objetivismo". *Anuario filosófico*, n° 1, vol. 45: 33-67.

Husserl, Edmund. 1987. "El espíritu común (*Gemeingeist*) I y II".

Thémata, vol 4: 131-158.
________. 2006. *Meditaciones cartesianas.* Madrid: Taurus.
________. 2009. "Valor de la vida. Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad". *Acta fenomenológica latinoamericana,* vol. III: 789-821.
________. 2012. *Renovación del hombre y la cultura. Cinco ensayos.* Barcelona: Anthropos.
________. 2013. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: introducción general a la fenomenología pura.* México D.F.: UNAM / FCE.
Iribarne, Julia Valentina .2007. *De la ética a la metafísica. En la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl.* Bogotá: Universidad Pedagíca Nacional.
Loidolt, Sophie. 2011. "Ist Husserls späte Ethik existenzialistisch?". *Journal Phänomenologie* vol. 36: 34-44.
________. 2012. "The 'Daimon' that Speaks Through Love: A Phenomenological Ethics of the Absolute Ought. Investigating Husserl's Unpublished Ethical Writings". En M. Sanders, & J. Wisnewski, *Ethics and Phenomenology*, 9-38. Lanham: Lexington Books.
Marion, Jean-Luc. 2005. *El fenómeno erótico. Seis meditaciones.* Buenos Aires: El cuenco de plata.
Melle, Ullrich. 2002. Edmund Husserl: From Reason to Love. En J. J. Drummond, & L. Embree, *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, 229-248. La Haya: Kluwer Academic Publishers.
________. 2007. "Husserl's personalist Ethics". *Husserl Studies*, vol. 23: 1-15.
Perkins, Patricio. 2011. "El vínculo madre-hijo como suelo del destino". *Contrastes*, vol. XVI: 313-329.
Sánchez Muñoz, Rubén. 2015. Ética y amor en la filosofía de Edmund Husserl. *Universitas Philosophica*, n° 64, vol. 32: 179-195.
Serrano de Haro, Agustín. 1995. "Reducción fenomenológica y

ateísmo". *Anales del Seminario de Metafísica*, n° 29.

Schuhmann, Karl. 2009. *Husserl y lo político. La filosofía husserliana del Estado.* Buenos Aires: Prometeo.

Walton, Roberto. 2015. *Intencionalidad y horizonticidad.* Bogotá: Editorial Aula.

---

1. Dado que no podré referirme de manera suficientemente amplia a todos los alcances que tiene la cuestión del amor en la ética de Husserl, remito a algunas lecturas útiles: cf. Melle (2002; 2007), Loidolt (2012), Crespo (2012a) y Sánchez Muñoz (2015). ↩
2. Y no hace falta decir que "por amor" se han justificado asesinatos, violaciones, mutilaciones, secuestros, guerras y todo otro tipo de atrocidades. ↩
3. Cf. Husserl (2013, §27) y Walton (2015, cap. IV). ↩
4. No es baladí la conexión esencial que Husserl establece entre el vivir éticamente y las habitualidades. Como bien muestra Loidolt (2012), la inclusión en la ética de la esfera pasiva (donde las habitualidades ocupan un privilegiado lugar) es lo que permite, precisamente, dar cuenta de la "individualidad irreductible" de cada sujeto. Esto significa una particularidad del pensamiento de Husserl –por ejemplo, respecto de Kant–, en la medida que la mera individualidad no es algo que se opone a la universalidad de la ética, sino una parte fundamental de ésta. ↩
5. El valor según Husserl se funda en actos afectivos provenientes de la razón afectiva. Esta es la forma en que Husserl intenta superar el racionalismo y el empirismo en ética. Esto que es fundamental al momento de entender la ética husserliana no será tratado aquí. Para un adecuado tratamiento de este tema, cf. Iribarne 2007, cap. III; Fernández Beites 2012; Cabrera 2014. ↩
6. Sobre este debate, cf. Drummond 1995; Chu García 2012. ↩
7. Husserl resalta mediante su terminología el carácter de llamado (Ruf) que tiene el ser interpelado por una determinada profesión o vocación (Beruf). (La expresión española "vocación" –aunque de un modo mucho menos evidente– también sugiere el carácter de llamado al provenir del latín vocare, llamar). ↩
8. Y es por esto mismo que alguien que se vea interpelado por un cierto valor, no es inmune a la eventual crítica de tal valor, en la medida que la interpelación resultase que proviene de un valor falso, de una aprehensión confusa de éste, etc. ↩
9. Cf. Husserl 2006, §§3-5; 2013, §143. ↩
10. Aquí es donde aparecen las más radicales diferencias entre la ética kantiana y la husserliana. Para Kant, la felicidad se presenta, en última instancia, como un ámbito irracional y arbitrario. Es por ello que el ser feliz debe realizarse dentro de los límites de la ley moral. Sin embargo, debiésemos considerar como falsa tal concepción, en la medida que pareciera posible establecer un vínculo bien fundado entre "hacer el bien", esto es, elegir lo que se nos presenta como lo bueno, lo valioso, lo mejor y ser feliz. Esta es la razón por la que Husserl plantea que una vida que se conduce siempre hacia mayores grados de racionalidad teórica y práctica, esto es, una vida en la razón, que justifica lo que se tiene por valioso y actúa en concordancia, es una vida feliz. Cf. Husserl 2009. ↩
11. Este concepto de pecado (que obtengo a partir de una indicación de Husserl en el tercer ensayo de Kaizo) es similar al de "mala fe", utilizado

por Sartre al momento de esbozar su ética existencialista. No es aquí el espacio para discutir si ciertas similitudes entre la ética de Husserl y la de Sartre permiten afirmar que la ética husserliana tardía es existencialista. Sobre este asunto, cf. Loidolt 2011. ↵

12. (He realizado algunas correcciones a la traducción consultada en el caso de esta cita en particular). ↵
13. Esta definición de amor se presenta con una universalidad tal que incluso podríamos convenir con Marion que Dios –si lo hubiese– ama del mismo modo en que nosotros amamos (cf. Marion 2005, §42). Sin embargo, incluso si concediésemos que Dios de algún modo pudiese existir como entidad sobrenatural (y no sólo, como dice Husserl, al modo de una idea (cf. Serrano de Haro 2005)), que poseyese el atributo de la perfección, no se le podría amar en la forma de asir su horizonte práctico pues carece de potencia (y, en verdad, de horizonte) y, por ello, no podría amársele en ningún sentido posible. ↵
14. "El amante se individualiza también por la eternidad, o al menos por el deseo de eternidad. Consideremos un hecho de la experiencia. En el momento de intentar proferir un casi indecible (§19) 'Te amo' con los ojos abiertos y a la cara, o bien que se lo haga con los brazos estrechados sobre el otro y los ojos a punto de cerrarse por la fuerza del deseo, le hace falta al amante tanto como al amado, aunque sólo fuera por un instante y tras una serie abultada de 'otras veces', la convicción o al menos la apariencia, y hasta la ilusión voluntaria de la convicción de que, esta vez sí es la buena, de que esta vez estará bien y para siempre. En el momento de amar, el amante no puede creer lo que dice y lo que hace sino bajo un cierto aspecto de eternidad. O, en rigor, una eternidad instantánea, sin promesa de durar, pero sin embargo una eternidad de intención […] decir 'Te amo por un instante, provisoriamente' significa 'No te amo en absoluto' (Marion 2005, 128-129). ↵
15. Y es por eso que no puede confundirse amor con mero gusto. Lo "gustoso", a diferencia de lo bueno, lo valioso, lo correcto, pareciera presentarse como hallando su legitimidad sólo dentro del sujeto. No se eleva ninguna pretensión de universalidad cuando se habla de gusto, cosa que sí ocurre con el bien y el valor. De forma por completo inadecuada, podríamos decir que el gusto, a diferencia del amor, sí es irracional (y ello impide, precisamente, que se le pueda evaluar moralmente). ↵
16. Son tres los motivos que me parece permiten hacer esta distinción entre el telos del amor y el de la asociación. 1) En la medida en que la asociación (por ejemplo, una relación de pareja) pierde su base sobre el amor, cuando el amor "se esfuma", ésta decae en el vicio y, en verdad, pierde su sentido original. Ninguna asociación fundada sobre el amor puede existir sin éste y seguir siendo lo que es o pretende ser. 2) Puede eventualmente ocurrir que el acto amoroso, en su telos, contravenga el telos de la asociación, y, en tal caso, en la medida que este amor es un amor verdadero y el amante actúa en conformidad con él, el amor se superpone sobre la asociación. Continúan los amantes, pero la asociación cesa. 3) El hecho de que yo sea amante no me provee de todas las pautas para mi acción al interior de una asociación fundada sobre el amor. Puede haber una madre que ame a sus hijos, que ignora por completo cómo desempeñarse como madre, pese a sí saber hacerlo como amante, etc. Estas son meras muestras de que la existencia de un amante y un amado, incluso aunque lo sean recíprocamente, no adquiere necesariamente el carácter de una relación particular, de pareja, de amigos, etc. ↵
17. Sin embargo no debe olvidarse que cuando las partes realizan el mentado contrato, toda exigencia que se presente ahí, aunque sea una que diese la impresión de provenir de una parte hacia la otra (por ejemplo, en el acuerdo de fidelidad en el caso de los novios (si es que acuerdan tal cosa)) es, en verdad, una "exigencia" que tienen las partes no sólo entre

ellos, sino respecto de sí mismos. En efecto, la coacción, la exigencia, emana de la convención mutua misma. Rousseau ya nos enseñó que las cadenas bajo las cuales el hombre pueda hallarse encadenado son cadenas que él voluntaria y libremente ha puesto sobre sí, en la medida que el contrato pactado es expresión de su genuina voluntad (y es, por esta misma razón, libre, pese a esas cadenas). ↲

3

La generatividad como vía de acceso a los problemas del nacimiento y la muerte en la obra de Edmund Husserl

María Celeste Vecino (UDP/CONICYT)

El nacimiento y la muerte surgen como problemas para la fenomenología de Husserl en la última etapa de su vida y su obra, conforme explora distintas perspectivas de análisis ausentes en sus primeras investigaciones. En principio, es el pasaje de una fenomenología estática a una genética alrededor del año 1917 el que permite dar el primer paso hacia un estudio de los llamados fenómenos-límite de la subjetividad. A diferencia del método estático, que caracteriza el enfoque de las obras tempranas de Husserl, la fenomenología genética como "fenomenología de la individualidad monádica" (Husserl 1973b, 34), se pregunta acerca del devenir de la subjetividad trascendental y encara una reflexión sobre el tiempo que tiene en cuenta su contenido y no sólo su forma abstracta. Mientras la fenomenología estática analiza estructuras y esencias partiendo de un Yo puro enfrentado a un polo objetivo en un momento presente, la fenomenología genética se pregunta precisamente por la génesis temporal del Yo y sus vivencias. Gracias a su capacidad de extenderse en el tiempo, el análisis genético permite considerar por primera vez ciertos eventos

disruptivos de la conciencia presente como son el sueño, los desmayos, ciertas inhibiciones corporales, etc., a los que Husserl se referirá para dar cuenta de forma analógica del nacimiento y la muerte pensados como el pasaje de la conciencia de la latencia a la patencia y al revés. Ahora bien, si bien esta perspectiva permite responder parcialmente a la necesidad de reflexionar sobre los límites de la conciencia desde una perspectiva fenomenológica, el señalamiento del límite parecería plantear a su vez una nueva necesidad de ampliación más allá del curso temporal personal, hacia una explicitación de las condiciones previas de surgimiento de la subjetividad en una comunidad intersubjetiva. La generatividad como nueva dimensión problemática permitiría en este sentido realizar ese movimiento más allá de la egología, así como la genética permitió ir más allá del presente estático; aunque el alcance y el sentido de esta nueva ampliación debe todavía ser precisado.

I. Nacimiento y muerte desde una perspectiva genética

Para entender el camino que recorre Husserl y que lo lleva a la consideración de los problemas del nacimiento y la muerte es útil reconstruir la progresiva ampliación que lleva del momento presente cada vez más lejos hacia los límites de lo pensable. Así, partiendo de un análisis estático del ahora y preguntándome por el contenido de lo que en este momento experimento, encuentro que la constitución de los objetos ante mí presentes remite a otras experiencias pasadas en las que se dieron objetos similares a partir de los que ahora decodifico mi experiencia, y cuya reiteración hace que asimismo espere encontrarlos en el futuro cada vez que me encuentre en una situación similar, llegando incluso a ignorar ciertos datos perceptivos en favor de la coherencia de mi experiencia. El pasaje del método estático al genético supone este hallazgo,

que Husserl define como una sedimentación de la experiencia pasada que resulta en la formación de habitualidades del lado del Yo, y de tipos empíricos del lado de los objetos; que servirá como base para desarrollar las ideas de normalidad y anormalidad, de vital importancia para posteriores temas del campo de la generatividad. Ahora bien, este sistema de remisiones puede rastrearse sólo de forma incompleta en la medida en que el pasado es alcanzado parcialmente por la rememoración, y toca un límite más allá del cual se encuentra nuestra primera infancia y nuestro nacimiento al mundo. Esta imposibilidad de constituir nuestro propio nacimiento se une a la idea de que la estructura de la temporalidad indica una ilimitación del flujo temporal tanto hacia el pasado como hacia el futuro. En efecto, en tanto toda conciencia tiene un horizonte de retención y un horizonte de protensión, no es posible pensar un momento al que anteceda o proceda una nada; resultando así en una aparente eternidad del flujo temporal. De allí que Husserl concluya que "la estructura de la progresiva conciencia del tiempo y la estructura de la constitución de nuevos presentes es ciertamente una necesidad fija. Esto implica que el proceso del perdurar, y el ego que perdura son inmortales" (Husserl 1966, 377).[1]

La conclusión a la que nos lleva una perspectiva genética, por permanecer dentro de los límites del flujo temporal, supone considerar al nacimiento y la muerte como fenómenos-límite en tanto, merced a su inconstituibilidad, se sitúan en la frontera de lo efectivamente experimentable. Antes que inhibir completamente una posible reflexión sobre estos límites, esta imposibilidad entraña una extrañeza que impulsará nuevas reflexiones y que Husserl expresa del siguiente modo: "Pero no es esto paradójico: viviendo y siendo en mi presente viviente, debo creer inevitablemente que viviré, cuando sé que mi muerte es inminente" (Husserl 2006, 96).

Mientras la creencia en la inmortalidad se relaciona con la

imposibilidad de sustraerme a la dinámica temporal que se renueva incesantemente y que me indica que, como creía Epicuro, nunca coincidiré con mi propia muerte; la inminencia que a la vez constato se refiere a la experiencia que tengo de mi prójimo, cuyo nacimiento y muerte puedo experimentar aunque sólo como evento mundano. En efecto, para demostrar la incumbencia de estos fenómenos a nivel trascendental resta aun transitar el camino que lleva a Husserl a explorar la intersubjetividad monádica.

II. La dimensión generativa

Si durante la década del 20 Husserl desarrolla de manera preminente la perspectiva genética, en la década del 30 dedica gran parte de sus esfuerzos a trabajar sobre la generatividad y los fenómenos generativos[2]. Se trata de fenómenos de tipo intersubjetivo, histórico, social y normativo que tienen que ver con la instauración y transmisión de sentidos a través de las generaciones, en forma de tradiciones y legados culturales. De igual manera que para el sujeto la experiencia se nutría de la sedimentación de experiencias pasadas, a nivel comunitario la sedimentación histórica marca un particular estilo a partir del cual se configura la experiencia, que diferencia a nivel general una comunidad de otra. Ese estilo es transmitido a los miembros de cada grupo hereditariamente a través del nacimiento, y se efectiviza como un criterio para discernir lo normal de lo anormal, es decir, para contraponer lo familiar a lo ajeno; de manera tal que Husserl hablará de la interrelación entre el mundo familiar (*Heimwelt*) y el mundo ajeno (*Fremdwelt*) como una clave para dar cuenta de todo tipo de fenómeno intersubjetivo. Este cambio de perspectiva está en sintonía con una suerte de ampliación de la egología que Husserl explora durante este período como resultado de un esfuerzo por describir fielmente la esfera trascendental. Son precisamente los sentidos heredados que contribuyen a mi

constitución del mundo los que indican la presencia de otros sujetos no meramente como hombres mundanos sino como trascendentalmente relevantes.[3] A partir de la puesta en práctica de una doble reducción o reducción intersubjetiva (Husserl 1973c, 69) Husserl llega a afirmar que el sujeto último de constitución no es la subjetividad trascendental sino una intersubjetividad trascendental, y que, de esta forma, el individuo no puede comprenderse de manera aislada sino siempre en relación con la comunidad de sujetos. En términos generativos, esto implica que el Yo percibe a los otros y se percibe a sí mismo a partir de ciertas características relacionales como ser hijo, hermano, congénere, etc., y de forma más general como un hombre mortal perteneciente a una época histórica determinada e inserto en el constante movimiento de renovación de las generaciones. En este sentido, nacimiento y muerte, que hasta ahora se daban como fenómenos meramente mundanos y no podían retrotraerse a la esfera de constitución trascendental, dejan de ser fenómenos-límite para transformarse en fenómenos pasibles de ser analizados como objetos de una fenomenología trascendental, en tanto, para la comunidad intersubjetiva son efectivamente *dados*, no como un comienzo o fin absoluto sino como el ingreso o la eliminación de un miembro en dicha comunidad, cuyo sentido último es el devenir de las generaciones:

> Para mí el nacimiento del otro es su nuevo surgir [*Neuauftreten*] en la comunidad trascendental, en un espacio temporal del tiempo histórico-trascendental, y la muerte la separación, la eliminación de la comunidad omni-temporal (Husserl 2006, 442).

Husserl contrapone esta visión a lo que considera la manera excesivamente dramática con la que Heidegger trata a la muerte [*die blendenden, tiefsinnigen Weisen, in denen Heidegger mit dem Tode umspringt*] y habla de una separación del ego

trascendental de su auto-objetivación como hombre como la forma de comprenderla desde una fenomenología auténtica (Husserl 1992, 332).

Según Anthony Steinbock, uno de los académicos que más ha trabajado sobre el tema de la generatividad y su lugar en la obra de Husserl, "esto no significa que nacimiento y muerte pierdan su significado, pero son vistos como límites abstractos" (Steinbock 2003), de la misma forma en que según Husserl, sus desarrollos sobre el tiempo en las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* eran abstractos porque surgían de un análisis estático, que luego la genética enriquece y vuelve más concreto. De acuerdo con Steinbock, el momento genético debe a su vez ser dejado atrás en favor de la adopción de un enfoque generativo, aunque, como veremos a continuación, esta posición corre el riesgo de incurrir en ciertas incongruencias metodológicas y conceptuales respecto de otros desarrollos también presentes en la fenomenología husserliana.

III. La generatividad como posible dimensión autónoma

Si bien Steinbock se apoya en una lectura pormenorizada de los manuscritos husserlianos, él mismo admite ir más allá de lo indicado por Husserl al sostener que la vía generativa debe pensarse como un método autónomo y superador de la genética, y desplazar al sujeto como fundamento último de la donación en favor de un nuevo absoluto representado por la díada mundo familiar/mundo ajeno. En "From phenomenological inmortality to natality", nuevamente toma el caso del nacimiento y la muerte para indicar las diferencias entre ambas visiones:

> En la genética, el individuo auto-temporalizante es dado a sí mismo por sí mismo; es auto-fundante; en la generatividad, el individuo auto-temporalizante es dado a sí mismo "desde" algo

> fuera de sí mismo, "desde" o "por" la Generatividad [*"from" or "by" Generativity*] (Steinbock 2008, 36).

Según Steinbock, esta nueva procedencia del Sujeto "desde" la Generatividad permitiría que el nacimiento y la muerte se vuelvan constitutivamente relevantes, y esto a su vez impediría pensar al sujeto como auto-fundante. Cabe señalar, sin embargo, que incluso siendo dado en la generatividad, el individuo no deja de ser auto-temporalizante –según se ve en la fórmula misma de Steinbock, y es precisamente por el hecho de su auto-temporalización que su muerte es impensable. Recordemos que Husserl concluye la inmortalidad del sujeto trascendental por considerar que, en virtud de que constituye el tiempo, no puede a la vez estar dentro del tiempo y por lo tanto nacer o perecer no tienen sentido para él. Por otro lado, incluso desde una perspectiva genética es posible cuestionar la idea de un sujeto auto-fundante: los desarrollos de Husserl en torno al presente viviente indican que la subjetividad trascendental es ella misma un producto constituido y no la instancia última de constitución[4], y si bien esta instancia última es caracterizada como un "proto-yo", no es en rigor pasible de ser descripta positivamente. Debemos admitir, entonces, que incluso desde un enfoque que tome a la subjetividad como dada por algo fuera de sí misma, la paradoja a la que nos enfrente la muerte propia no desaparece.

¿En qué sentido, entonces, la generatividad hace que nacimiento y muerte dejen de ser fenómenos-límite para la subjetividad? Para elucidar la respuesta es preciso además preguntarnos si esta pretensión, enunciada por Steinbock, está también presente en Husserl. En rigor, los desarrollos husserlianos en torno a la generatividad parecerían no excluir un enfoque genético e incluso subordinarse a él toda vez que el acceso primero a la esfera trascendental se da de forma individual por el sujeto que reflexiona y ejerce la reducción en

primera persona. La generatividad parecería efectivizarse del siguiente modo: al momento de mi nacimiento, surjo a la comunidad como ya teniendo un proto-horizonte de mundo heredado a partir del que puedo configurar la experiencia (Husserl 1973c, Beilage XLV), es decir, cuento con una pre-donación del mundo por medio de la que me comprendo y comprendo mi alrededor y que, por ser parte de la generatividad, entre otras cosas me permite comprenderme como un hombre mortal en una comunidad de hombres mortales, que reinan en sus cuerpos y un día dejarán de hacerlo y morirán (Husserl 1992, n° 28). Si bien por estar inserto en la generatividad comprendo que como hombre psicofísico dejaré un día de ser, y esta noción es trascendentalmente relevante porque juega un rol en mi constitución del mundo; es inconcebible para mí que mi Yo trascendental muera, porque es inconcebible que pueda pararme fuera de mi propio tiempo. En este sentido, no llama la atención que Husserl retome la idea de la inmortalidad de la mónada desde una perspectiva generativa, esta vez haciendo hincapié en la asunción de la herencia que deja atrás un individuo por su comunidad; de manera que no solamente se predica su inmortalidad por su auto-temporalización, sino además en virtud de la sedimentación histórica que hace que toda experiencia vivida individualmente permanezca de algún modo y sea "viviente" en la tradición (Husserl 2006, 438).

De manera que, aun integrando la dimensión generativa en el análisis, los fenómenos del nacimiento y la muerte continúan siendo fenómenos-límite para una subjetividad auto-temporalizante. Lo que se gana en este rodeo es la posibilidad de enriquecer la reflexión al probar su incumbencia trascendental y permitir ir más allá de su experiencia en tanto eventos meramente mundanos. Esta es la idea, por ejemplo, de Salius Geniusas, quien sostiene que la constitución de la propia finitud se da de forma compleja y por la participación de estos

diferentes enfoques, sin abandonar a uno en favor del otro o viceversa (Geniusas 2010).

Frente a esta perspectiva, la tesis de Steinbock parece ser precisamente la necesidad de abandonar la perspectiva genética para dar total autonomía a la generatividad. Para fundamentar tal abandono, Steinbock repite el modelo que presenta Husserl respecto a las relaciones entre la fenomenología estática y la genética, pero esta vez para pensar la relación entre una genética y la generatividad. Según Husserl, la fenomenología estática funciona de hilo conductor (*Leitfaden* o “leading clue” para Steinbock) para el pasaje hacia una fenomenología genética, en tanto sus propias limitaciones indican una necesidad de ir más allá del momento presente para dar lugar a la reflexión temporal. Según Steinbock, lo mismo ocurriría con la fenomenología genética, cuyas limitaciones propias indicarían la necesidad de ir más allá del curso temporal de vivencias para dar cuenta de ciertos fenómenos como la relación con el otro, la animalidad y por supuesto el nacimiento y la muerte. Ahora bien, mientras la motivación para ir más allá del curso temporal personal puede encontrarse en los problemas que se plantean en el contexto de una fenomenología genética, no es el caso que este deseo de expansión autorice un pasaje ilegítimo más allá de las posibilidades explicativas del método fenomenológico. En este sentido, Ronald Bruzina comprende el esfuerzo de Steinbock en analogía con los desarrollos de Eugen Fink[5], y lo que interpreta como “una sensibilidad hacia problemas básicos no-explorados” de la fenomenología, presente en ambos y motivada por la reflexión sobre los límites (Bruzina 2001). En la *VI Meditación cartesiana*, Fink preguntaba respecto a los límites observados de la vida humana, si ésta podía identificarse con la subjetividad constituyente y en este sentido, si esta última, de forma análoga, tenía un principio y un fin. De acuerdo a la lectura que hace Bruzina, al postular a la

generatividad como instancia última de constitución, Steinbock negaría la posibilidad de asignar a la subjetividad constituyente una respectiva objetivación mundana, obturando así el verdadero problema del límite y logrando sólo diferir su resolución.

Tal vez más fundamental que esta crítica, es aquella que le hace, entre otros, Burt Hopkins, quien señala que los desarrollos de Steinbock llevarían en última instancia a un historicismo (Hopkins 2001), en tanto sería la interrelación entre el mundo familiar y el mundo ajeno, que Steinbock define como mundos de la vida histórica y geológicamente situados, la fuente última de constitución. El acceso epistemológico a esa constitución, sin embargo, parecería configurarse como un acceso en tercera persona, en tanto Steinbock rechaza el punto de partida genético desde una primera persona individual, y no elabora tampoco la idea de un acceso desde una primera persona plural, sino que describe la dinámica de la generatividad "desde fuera", desembocando en algo más parecido a un estructuralismo (Marín Ávila 2015) que a la fenomenología husserliana.

A modo de conclusión, podemos decir que si bien Steinbock realiza un llamamiento válido al indicar que la subjetividad no puede pensarse de forma aislada -una vez que la expansión de la egología ha sido puesto en práctica y la generatividad como dimensión tomada en cuenta; da un paso tal vez ilegítimo al proponer como nuevo absoluto a la Generatividad dejando de lado el acceso a través de las vivencias personales.

Los problemas del límite de la vida trascendental, que una fenomenología genética plantea pero no resuelve, se ven beneficiados por la integración de un enfoque generativo pero no alcanzan su verdadero potencial sino desde la constatación de su carácter paradójico en la perspectiva de una primera persona. Este carácter es, ciertamente, una "leading clue" para

nuevas investigaciones.

Bibliografía

Bruzina, Ronald. 2001. "Limitations: on Steinbock's 'Generative phenomenology'" en *The new yearbook for phenomenology and phenomenological philosophy vol. I*: 369-376

Geniusas, Salius. 2010. "On birth, death and sleep in Husserl's late manuscripts on time" en *On time. New contributions to the husserlian phenomenology of time*, 71-90. Dordrecht: Springer.

Husserl, Edmund. 1966. *Husserliana (Hua) XI: Analysen zur passive Synthesis*, hg. M. Fleischer, Den Haag: M. Nijhoff.

________. 1973a. *Hua XIII*: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.* Texte aus dem Nachlass. Erste Teil. *1905-1920*, Den Haag: M. Nihjoff, I. Kern.

________. 1973b. *Hua XIV: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28*. Den Haag: I. Kern, M. Nijhoff.

________. 1973c. *Hua XV: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Dritte Teil. 1929-1935*. Den Haag: martinus Nijhoff.

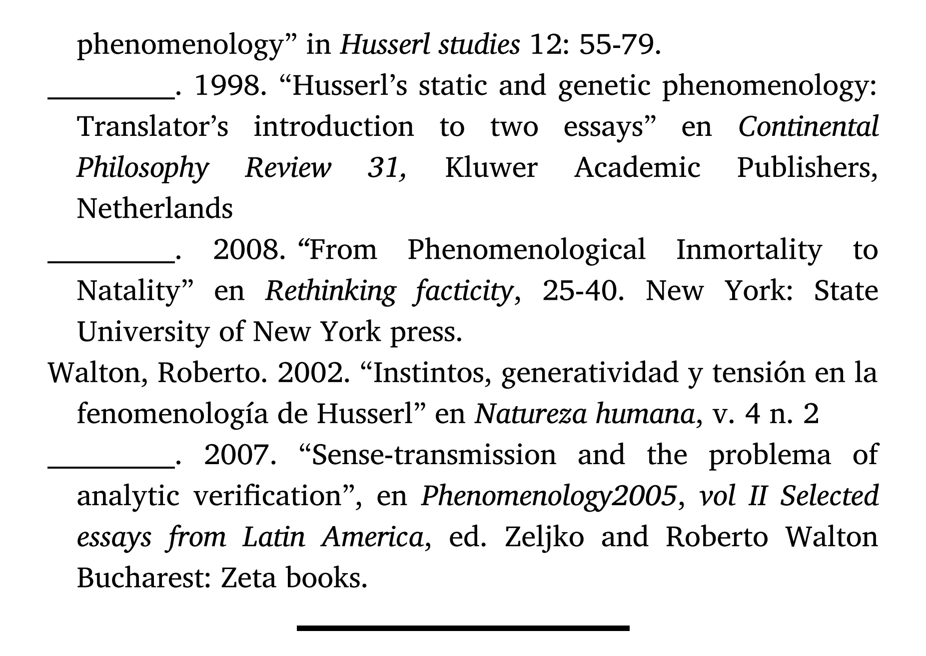
________. 1992. *Hua XXIX: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937,* hg. R. N. Smid, Den Haag: Kluwer Academic Publishers.

________. 2006. *Hua/Materialen VIII: Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte,* hg. D. Lohmar, Dordrecht: Springer.

Hopkins, Burt. 2001. "Generativity and the Problem of Historicism: Remarks on Stenbock's *Home and Beyond"* en *The new yearbook for phenomenology and phenomenological philosophy* vol I: 377-395.

Marín Ávila, Esteban Ignacio. 2015. "La posibilidad de una fenomenología generativa" en *Devenires,* XVI, núm. 32, 39-55

Steinbock, Anthony. 1995. "Generativity and generative



phenomenology” in *Husserl studies* 12: 55-79.

_________. 1998. “Husserl’s static and genetic phenomenology: Translator’s introduction to two essays” en *Continental Philosophy Review 31,* Kluwer Academic Publishers, Netherlands

_________. 2008. “From Phenomenological Inmortality to Natality” en *Rethinking facticity*, 25-40. New York: State University of New York press.

Walton, Roberto. 2002. “Instintos, generatividad y tensión en la fenomenología de Husserl” en *Natureza humana*, v. 4 n. 2

_________. 2007. “Sense-transmission and the problema of analytic verification”, en *Phenomenology2005, vol II Selected essays from Latin America*, ed. Zeljko and Roberto Walton Bucharest: Zeta books.

---

1. Un argumento similar puede encontrarse también en el apéndice XX de *Husserliana* XIV (Husserl 1973b)
2. Siguiendo a Anthony Steinbock (1998) podemos ubicar las referencias a la generatividad en los manuscritos A, C y E.
3. Acerca de la transmisión de sentido ver: Walton (2007)
4. Esto puede verse, por ejemplo, en el texto n° 20 de Hua XXXIV, en el que Husserl indica que es posible realizar una segunda reducción sobre el sujeto trascendental que nos lleva a la instancia última de constitución que caracteriza como una proto-temporalización.
5. No entraremos aquí en detalle sobre los desarrollos de Fink, pero cabe señalar que ha sido criticado por desembocar en última instancia en un gnosticismo para dar cuenta de la esfera trascendental (Crowell 2001), mientras que Steinbock (2008) recurre a su vez a la idea de “misterio” y “epifanía” para dar cuenta del modo de darse de la Generatividad

Das Rätsel der Vernunft

Horizonte, posibilidad motivada y responsabilidad en la fenomenología trascendental de E. Husserl

Zachary John Hugo (Phd. UDP)

I. Introducción

En su libro seminal *Mind and World* (1996), John McDowell plantea un problema que podemos llamar el desafío de la normatividad perceptiva. El problema o desafío surge al considerar lo siguiente: si la experiencia perceptiva puede ofrecer una constricción racional (*rational constraint*) para nuestros juicios empíricos, entonces debe ser capaz de situarnos en el espacio normativo de las razones, en vez de (solamente) en el espacio causal de la naturaleza. Es decir, el conocimiento empírico requiere que la experiencia perceptiva misma (y no los juicios acerca de la experiencia) esté sujeta a una evaluación según ciertos pares normativos/axiológicos, tales como correcto/incorrecto, mejor/peor, adecuado/inadecuado, o válido/invalido. Tal evaluación es posible solamente en la medida en que la percepción *pretende* ponernos en contacto con el mundo objetivo. Entonces, para que la percepción sea un tipo de conocimiento, es necesario dar cuenta de cómo en la percepción misma, el sujeto percipiente *avala* y así toma una

posición frente a la realidad efectiva de lo que percibe. Tal 'aval perceptivo' significa, además, que el sujeto es responsable de dar razones por la posición que ha tomado al percibir. El *problema* es que no es para nada claro cómo la percepción misma tiene tal estructura normativa.

Si bien la posición de McDowell ha cambiado en ciertas respectos importantes recientemente[1], a grandes rasgos su respuesta a este problema se centra en la siguiente tesis: a saber, para ser capaz de tener una experiencia perceptiva, el sujeto debe poseer ciertas capacidades conceptuales que se ponen en juego *en la percepción misma*, de manera que el modo en que la percepción nos pone en contacto con el mundo sea compatible con la estructura conceptual característica de los juicios. Entonces, el contenido perceptivo ya está estructurado con una forma conceptual, y de esta manera McDowell da cuenta de la posibilidad del conocimiento empírico sin incurrir en el 'Mito de lo Dado' que describe Sellars (1995). Es decir, el contenido perceptivo –aquello al que apelamos cuando tratamos de justificar nuestros juicios empíricos– no es un dato bruto no-conceptual que pretende a la vez vincularse con nuestras facultades discursivas conceptuales.

En esta investigación, no discutiré la posición de McDowell sobre el desafío de la normatividad perceptiva. Más bien, me valdré de su formulación del desafío de la normatividad perceptiva para echar luz sobre un problema semejante en la fenomenología de Edmund Husserl: el problema que él a veces ha caracterizado como el enigma de la razón (*das Rätsel der Vernunft*).[2] Si bien la relación entre las posiciones de McDowell y Husserl sobre el rol de los conceptos en la percepción ha sido abordado en profundidad, las raíces del problema de la normatividad perceptiva en la propia obra de Husserl no han sido exploradas con tanta atención. Como se mostrará a continuación, para Husserl el problema de la normatividad perceptiva se investiga y desarrolla como parte

de la fenomenología de la *razón*. Además, no hace falta considerar la conceptualidad de la percepción en ese contexto para entender cómo Husserl enfrenta el problema de la normatividad perceptiva. Por ende, este artículo busca esquivar la discusión sobre el conceptualismo en Husserl (y McDowell), y pretende a la vez aportar al problema general que queda detrás del debate sobre conceptualismo: a saber, el problema de la normatividad perceptiva.[3]

Ahora bien, antes de ver este problema en más detalle, cabe definir brevemente mi interpretación del enigma de la razón. Para Husserl, "la interrelación esencial más profunda entre la razón y lo que es [*von Vernunft und Seiendem*] en general" es "el *enigma de todos los enigmas"* (Hua 6, 12). El carácter enigmático de esta interrelación surge al preguntar por cómo "la razón en cuanto aquella que dona, a partir de sí misma, el sentido al mundo existente" se correlaciona con "el mundo en cuanto este existe a partir de la razón [*Welt –als aus der Vernunft her seiende*]" (ibid., 11s.). Otro modo de describir este enigma es el siguiente. Para Husserl, la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) depende de la legitimación racional (*vernünftige Ausweisung*), la cual le confiere la consciencia en su experimentar el mundo; pero, a su vez, tal legitimación halla su anclaje normativo en el mundo mismo, que se erige en tribunal para evaluar la concordancia o coherencia (*Einstimmigkeit*) de una experiencia con el resto del mundo como horizonte.

En este trabajo, busco clarificar cómo Husserl logra hacer comprensible tal enigma *qua* enigma. No pretendo resolver ese enigma, ni sostengo que exista una solución. Más bien, quiero simplemente desarrollar y explicitar el enigma de la razón a la luz del desafío de la normatividad perceptiva. Para ello me concentraré en tres aspectos de la fenomenología husserliana de la percepción. Primero (1), afirmo que la noción de horizonte provee el primer paso en volver comprensible el enigma de la razón, abriendo un marco de posibilidades para

mayor determinación del objeto percibido. Segundo (2), propongo que el proceso de legitimación racional –el cual depende de la evaluación normativa de posibilidades motivadas en la experiencia– limita aún más tal marco de posibilidades. Finalmente (3), afirmo que solamente en la medida en que somos sujetos deontológicamente responsables podemos enfrentar el desafío de la normatividad perceptiva y así volver comprensible el enigma de la razón.

II. El horizonte como espacio de juego de posibilidades

En *Ideas I,* Husserl introduce la correlación *a priori* entre noesis y noema. En el marco de esta correlación surge el problema que nos interesará en esta investigación: a saber, en un proceso perceptivo coherente (*einstimmig*), ¿cómo la multiplicidad de sentidos noemáticos pertenece a uno y el mismo objeto? Esta noción de "pertenecer" (*Zugehörigkeit*) es fundamentalmente normativa, pues lo que le interesa Husserl es explicitar las normas que deciden cuáles son los cursos perceptivos correctos, los cursos en que el mismo objeto se exhibe coherentemente mediante sus diferentes lados o aspectos. En lo que sigue, veremos cómo la noción de horizonte provee el primer paso hacia una solución a este problema.

Primero, es importante notar que Husserl distingue en el noema –el correlato objetivo del acto intencional– entre dos "conceptos del objeto" (*Gegenstandsbegriffe*). La multiplicidad de determinaciones o sentidos noemáticos del objeto compone lo que Husserl llama "el objeto en el cómo de sus determinaciones". El otro concepto es el "objeto puro y simple" (*Gegenstand schlechthin*), o la X-determinable.[4] De la relación entre estos dos momentos del noema surge una aporía. Por una parte, la percepción es unilateral: es decir, solamente veo un lado o sentido noemático del objeto en un instante determinado del curso perceptivo. Por otra parte, veo ese lado como un lado

del objeto.

La aporía se ve aún más nítidamente si la consideramos a la luz del análisis fenomenológico de la percepción, el cual debe respetar el "*Principio de todos los principios*": a saber, que solamente lo que se nos presenta en intuición originaria es una fuente de legitimación (*Rechtsquelle*) del conocimiento.[5] Y dado que la intuición originaria se da solamente gracias a la plenificación ofrecida por el dato hylético o impresión que surge en el *presente* del transcurrir temporal de la conciencia, solamente el lado *presentemente dado* puede ser captado en experiencia evidente. Por tanto, al parecer, solamente percibimos el lado presentemente visto del objeto, y no el objeto mismo.

Pero Husserl también rechaza esa última aseveración. Si bien veo solamente un lado del objeto en cualquier instante determinado, veo ese lado como siendo *del* objeto. Es decir, no veo tal lado como un objeto en sí, sino que el objeto *se exhibe mediante* ese lado; o en términos técnicos, el objeto se exhibe mediante sus "escorzos" (*Abschattungen*).[6] Y si bien puedo "volverme hacia" (*zuwenden*) un lado particular del objeto y objetivizarlo en otro acto, tal lado también se exhibiría mediante escorzos. La percepción se define esencialmente por esta estructura del trasfondo y primer plano.[7] Puesto ello, Husserl afirma que la intencionalidad del objeto trascendente involucra la mención concomitante (*Mitvermeinung*) de lo determinado—el lado visto—y lo indeterminado pero determin*able*—los lados no vistos presentemente, pero visibles.[8] Más precisamente, la estructura horizóntica que rige la percepción sensible hace que la determinación auténtica de un lado del objeto necesariamente remita a una serie de otras determinaciones *posibles*.

En esta conexión, cabe mencionar que si bien la estructura horizóntica de la percepción permite entender cómo siempre se intenciona más que lo presentemente dado, no es suficiente

para explicar cómo la multiplicidad de sentidos noemáticos que aparece en el curso perceptivo *pertenece* al objeto puro y simple. Para ello, hay que entrar más profundamente en la fenomenología de la razón de Husserl. El proceso de legitimación o demostración racional (*vernünftige Ausweisung*) *en* la percepción provee la estructura normativa para explicar cómo ciertos sentidos noemáticos, y no otros, pertenecen –y son *racionalmente motivados* a pertenecer– al mismo objeto.

III. La modalización y la motivación

La fenomenología de la razón tiene como tarea central dar cuenta de cómo la conciencia racional legitima la pretensión que tiene la percepción de ponernos en contacto directo con la realidad efectiva. Pero a diferencia de la tradición kantiana, donde la razón queda distanciada de la experiencia sensible, la fenomenología husserliana sitúa la razón en el propio proceso de la percepción sensible.[9] Para Husserl, el acto mismo de percibir se desarrolla según una estructura normativa de auto-evaluación. De esta manera, como afirma Roberto Walton: "La realidad efectiva [*actuality*] se legitima y manifiesta como verdadera a la conciencia racional, y, a la inversa, la conciencia racional ejerce una administración u otorgación de legitimidad sobre la realidad efectiva" (Walton 2012, 138).

Para entender cómo funciona tal proceso de legitimación en la percepción, es menester examinar la noción de la posicionalidad (*Positionalität*) de Husserl. Solamente los actos posicionales (*setzende Akte*), los actos que incluyen el carácter dóxico, son "sujetos a la 'dictaminación de la razón [*Rechtsprechung der Vernunft*]'", puesto que solamente tales actos *pretenden* algo sobre la realidad del mundo (Hua 3/I, 249). Por lo mismo, la percepción juega un rol fundamental en la fenomenología de la razón, puesto que se define por su pretensión de presentarnos con el mundo real y efectivo. La percepción se caracteriza por su creencia básica en lo

percibido. Por tanto Husserl llama la posición dóxica de la certeza la "protoforma (*Urform*) no-modalizada" y afirma que "[a partir de ella], todas las 'modalidades-ónticas' [*Seinsmodalitäten*] [se derivan]" (Hua 3/I, 240).

La modalización de la posición ocurre cuando surge un conflicto (*Widerstreit*) entre dos proposiciones o sentidos-puestos (*Sätze*). Tal conflicto sucede, por ejemplo, cuando me parece que el hombre caminando hacia mí en la noche es mi amigo Dan; pero luego veo que ese hombre es más bajo que Dan. Estos dos sentidos noemáticos son descripciones incompatibles de la misma X-determinable, y por tanto la modalidad cambia a, por ejemplo, la duda o la sospecha (*Anmutung*).

Ahora bien, cabe destacar que la modalidad no solamente entra en el curso perceptivo en el caso de la decepción (*Enttäuschung*) y la discordancia (*Unstimmigkeit*), sino que juega un rol constitutivo en todo el proceso perceptivo. Ello se debe a la estructura horizóntica. Cómo mencionamos antes, la estructura horizóntica de la percepción sensible necesariamente hace que la determinación auténtica de un lado del objeto indique una serie de otras determinaciones *posibles*. Es decir, el horizonte introduce un marco de posibilidades en todo proceso perceptivo.[10] Gracias a ello, siempre queda la posibilidad que en el curso del percibir el objeto, un lado no se integre coherentemente con los demás lados ya determinados en evidencia. La posibilidad de tal conflicto –lo cual puede terminar en la "explosión"[11] del noema puesto– define la percepción como un acto presuntivo.[12]

En conexión con este carácter presuntivo, la percepción también se define como un acto esencialmente inadecuado. Tal caracterización no tiene solamente su aspecto negativo –i.e., que siempre puede surgir una discordancia entre los sentidos noemáticos– sino que también significa, en su aspecto positivo, que siempre se puede determinar el objeto con mayor riqueza y

precisión.[13] Para Husserl la percepción es un proceso teleológicamente orientado hacia el ideal de la adecuación perfecta. Sin embargo, tal ideal es esencialmente inalcanzable.[14] Es gracias a tal intento de lograr lo inalcanzable que Husserl, en sus lecciones sobre las síntesis pasivas, ha podido aseverar que "la percepción externa es una constante pretensión de lograr algo (*etwas zu leisten*) que, por su propia esencia, no es capaz de lograr" (Hua 11, 3).

No obstante, si bien no podemos lograr tal ideal jamás, Husserl afirma que podemos captar adecuadamente *la idea* de tal ideal. Se trata de una idea en el sentido kantiano, una idea regulativa que motiva todo el curso de percepción hacia mayor determinación del objeto. La idea kantiana, para Husserl, es la idea del sistema infinito de todas las posibilidades prescritas en el horizonte que coexisten coherentemente.[15] El proceso perceptivo es, para usar una frase de su *Lección de Viena*, una "*tarea infinita*".[16]

Ahora bien, si bien el horizonte se define como un marco de posibilidades, no todas las posibilidades tiene el mismo peso (*Gewicht*). En esta conexión, Husserl sigue a Kant y distingue entre posibilidades ideales y reales.[17] Para Husserl, las primeras son producto de la libre fantasía. Puesto que el acto de fantasía es no-posicional y neutralizada, la realidad efectiva del mundo no limita su alcance. Puedo, por ejemplo, imaginar que adentro de mi estuche de anteojos reside una civilización miniatura de extraterrestres minúsculos. Obviamente, no creo ni pongo que así sea en realidad. La posibilidad real, por su parte, es más limitada en su alcance, y por tanto el tránsito desde una posibilidad ideal a una real significa una limitación de mi libertad. Lo que constriñe el marco de posibilidades es la realidad efectiva. Por tanto, Husserl dice que las posibilidades reales son aquellas, "de las cuales algo habla a favor" (*für die etwas spricht*) (Hua 20/I, 178).[18]

Lo que habla a favor de una posibilidad u otra es

precisamente el curso de percepción hasta ese momento.[19] Aquí la noción de *Einstimmigkeit*, o coherencia, se vuelve aún más importante. En el curso perceptivo, cada aspecto percibido del objeto abre un horizonte de posibilidades que son positivamente motivadas por la experiencia coherente del objeto. Solamente las posibilidades que se ajusten al curso de experiencia coherente son posibilidades reales o motivadas.[20] Es la coherencia misma de la experiencia que motiva una posibilidad u otra. En esta conexión, Husserl habla del "horizonte motivado", en el cual cada percepción actual de una cosa prescribe un "espacio de juego" (*Spielraum*) de posibilidades reales motivadas.[21] Con esta noción del horizonte de posibilidades motivadas por la experiencia coherente, se puede responder al siguiente desafío que hace Steven Crowell con respecto a lo normativo en la percepción en Husserl:

> ¿Cómo es posible que lo auto-dado motive algún rango específico de más contenido (*further content*), de tal modo que un todo significativo (*meaningful whole*) se constituye—es decir, para que podamos hablar de "plenificación" o su fracaso? ¿Qué define el alcance de una apercepción, estableciendo lo que vale como la experiencia coherente (*einstimmig*) en el futuro? (Crowell 2013, 137).

Crowell no encuentra respuesta a esta pregunta en Husserl, y por tanto niega que Husserl pueda dar cuenta de lo normativo en la percepción de manera satisfactoria. No obstante, me parece que la noción del horizonte de posibilidades motivadas sirve como pista con respecto al desafío que nos plantea él. En la última sección, veremos de qué manera el sujeto racional percipiente limita aún más el marco de posibilidades gracias al carácter deóntico de la razón en Husserl.

IV. La percepción racional y la responsabilidad

Para Husserl, ser un percipiente racional significa que la posición del acto perceptivo sea *motivado* por la experiencia coherente. Más específicamente, Husserl vincula la razón con *la habilidad de dar razones*, de explicitar las motivaciones de nuestras creencias y conductas.[22] Esta tesis ha sido propuesto más recientemente por Robert Brandom: "Ser racional significa ser vinculado (*bound*) o constreñido por [la fuerza normativa de las razones], significa ser sujeto a la autoridad de razones" (Brandom 1994, 5). No obstante, para Brandom la razón es parte de nuestra "*sapience",* y no de nuestra "*sentience"*. Husserl, como hemos propuesto en esta investigación, sitúa tal habilidad de dar razones en la percepción sensible misma.

Ahora bien, debemos preguntarnos cómo Husserl puede defender tal tesis. ¿Acaso no es la habilidad de dar razones algo irreductiblemente discursivo? En esta conexión, es importante enfatizar que la noción de posicionalidad (*Positionalität, Setzung*) es distinta a la noción de la toma-de-posición (*Stellungnahme*), aunque estén estrechamente relacionadas. En una lección sobre la percepción de 1909, por ejemplo, Husserl afirma que "Este poner [*Dieses Setzen*] no es ningún predicar, ningún enjuiciar discursivo [*kein diskursives Urteilen*]" y en un manuscrito de 1912, Husserl afirma que la "posicionalidad general (*allgemeine Positionalität*)…no es una toma-de-posición", sino que esta última presupone la posicionalidad (HuaMat 7, 109; Hua 38, 371n5). Entonces la posición, el aval perceptivo, es la condición de la posibilidad del juicio predicativo discursivo.[23]

Teniendo la distinción anterior en cuenta, podemos afirmar que cuando percibimos, estamos *pre-reflexivamente* conscientes de cómo hemos puesto el objeto de la percepción. Y gracias a esta conciencia pre-reflexiva, podemos afirmar con Hanne Jacobs que, "además somos sensibles a (*sensitive to*) lo que habla a favor o en contra de cómo hemos puesto el objeto.

Y esta sensibilidad no es sino el ejercicio de la racionalidad" (Jacobs 2016, 262). Esta conciencia pre-reflexiva, argumenta Jacobs, se traduce a la atención (*Aufmerksamkeit*), o al mero volverse hacia (*Zuwendung*).[24] Cuando surge un conflicto entre dos sentidos-puestos –e.g. esa X es *o* un hombre *o* un maniquí– el sentido que *debemos* poner es el sentido más motivado por la experiencia coherente. Y para saber qué motiva una posición u otra, debemos estar *atentos* a las circunstancias que hablan a favor de un sentido u otro.

Husserl afirma que esta sensibilidad racional está en juego aun en el caso de la atención pasiva o, en los términos de la ciencia cognitiva actual, "*bottom-up"*. En un manuscrito inédito de 1911, Husserl afirma que: "Un captar sensible (*Eine sinnliche Erfassung*), un captar de algo sensible, presupone una apariencia sensible, y en este caso el captar es un *aceptar*, un *asumir* (*Annehmen*) y *hacerse cargo* (*Aufnehmen*) de algo pre-dado".[25] O sea, al ser afectado por alguna prominencia (*Abgehobenheit*) en el campo sensorial –e.g. un *flash* de rojo– al volverse hacia tal prominencia, la aceptamos y así ponemos su realidad efectiva. Por lo mismo, la atención ayuda a limitar aún más el marco de posibilidades prescritas en el horizonte. A saber, al estar pre-reflexivamente conscientes de cómo hemos puesto el objeto y de lo que habla a favor o en contra de tal posición, nos hacemos *responsables* de nuestra experiencia perceptiva.

Esta responsabilidad se debe entender de dos maneras. Primero, en la percepción racional, nos ponemos en el espacio normativo de poder responder a alguien si nos pide justificación por algún juicio o conducta. Este tipo de responsabilidad se debe entender como una sensibilidad (*responsiveness*)[26] a las modalizaciones de la posición en el proceso perceptivo. Más aún, se trata de una sensibilidad a las normas prescritas en tal proceso. Estas normas, a su vez, se deben entender como constricciones racionales que limitan el

marco de posibilidades prescritas en el horizonte.[27] La fuerza normativa de tales constricciones yace en el deber epistémico que tiene el sujeto racional de percibir atentamente.

El segundo tipo de responsabilidad tiene que ver con que la percepción, como hemos visto, es una *tarea infinita*. Ahora bien, el hecho de que el proceso perceptivo se orienta teleológicamente hacia una meta que jamás alcanzará –la idea en el sentido kantiano– puede sonar muy dramático. Para no malentender el punto, cabe destacar que Husserl afirma que en nuestra vida cotidiana, la percepción se guía por nuestros intereses personales.[28] Por tanto, Husserl dice que en algún momento en el proceso, logramos percibir el objeto de manera óptima. Por ejemplo, cuando estoy en un concierto y tengo la libertad de cambiar mi posición, eventualmente encuentro el lugar óptimo donde mejor escucho la música.

Pero tales intereses personales son todos relativos y fugaces frente al interés por el conocimiento absoluto, o sea, el interés científico. Por eso, Rudolf Bernet puede afirmar que “la meta del proceso perceptivo no es más que este proceso mismo, i.e., la progresión infinita en una serie coherente de experiencias de siempre más determinación y confirmación del objeto” (Bernet 1979, 130). En la medida en que la totalidad del proceso perceptivo se traduce a la vida completa del sujeto percipiente, se vuelve comprensible que la meta no es sino el proceso de lograr mayor conocimiento en la vida. Además, si consideramos que para Husserl la percepción es el acto epistemológico por excelencia,[29] no suena tan extraño vincular la tarea infinita de percibir el mundo con la tarea infinita de la ciencia. Para Husserl, la realización de la idea de la ciencia es el *telos* de la humanidad, y cada logro epistémico de nosotros es una realización, una aproximación asintótica a esa idea teleológica.[30]

Husserl afirma que, para enfrentar tal tarea, debemos ejercer auto-responsabilidad (*Selbstverantwortung*), es decir,

debemos hacernos cargo de tal tarea. En uno de sus artículos publicados en la revista japonesa *Kaizō*, Husserl afirma que pertenece a la "espiritualidad (*Geistigkeit*) humana…las formas normativas de la 'razón'" y gracias a ellas, también existe la posibilidad de "determinarse a uno mismo prácticamente y universalmente según leyes normativas *a priori* que uno mismo reconoce" (Hua 27, 9). Hemos visto en esta investigación cómo Husserl sitúa algunas de tales normas racionales en el proceso perceptivo mismo. Al percibir atentamente, al estar pre-reflexivamente atentos a cómo ponemos el objeto, también estamos conscientes de lo que habla a favor de las posibilidades predelineadas en el horizonte perceptivo. Además, al seguir determinando los objetos de nuestra experiencia con mayor precisión, nos determinamos a nosotros mismos según ciertas normas racionales.[31] En particular, nos determinamos como sujetos epistémicos responsables de realizar una tarea que jamás se realizará en completo.

V. Conclusión

En este trabajo, hemos pretendido volver comprensible el enigma de la razón en Husserl en el marco del problema de la normatividad perceptiva. Para concluir, hemos de preguntarnos ¿qué precisamente es el enigma de la razón y cómo sirve su formulación en Husserl para enfrentar el problema de la normatividad perceptiva? En primer lugar, cabe recordar que para Husserl el enigma de la razón surge al considerar la interrelación entre la conciencia racional y el mundo real. Esta interrelación se puede investigar de manera más acotada a partir del acto de la percepción. En particular, se trata de la pregunta por cómo la multiplicidad de sentidos noemáticos pertenece racionalmente de manera coherente al mismo objeto. Nuestra respuesta a esta pregunta es tripartita: (1) el horizonte abre un marco de múltiples posibles percepciones del mismo objeto; (2) el proceso de legitimación racional limita las

posibilidades prescritas en el horizonte, pues ciertas posibilidades son más racionalmente motivadas que otras; y (3), el sujeto percipiente limita el marco de posibilidades aún más al percibir atentamente, ya que la atención se define como una sensibilidad a lo que habla a favor o en contra de la posición del acto perceptivo.

Cabe destacar que esta respuesta tripartita no es una *solución* al enigma de la razón. Más bien, tal respuesta busca dar cuenta del carácter enigmático de la razón. Ahora estamos en una posición de comprender el enigma de la razón. A saber, si bien es necesario limitar el marco de posibilidades prescritas en el horizonte en cualquier acto perceptivo para que tal acto se despliegue en el espacio normativo de la razones, lo que constriñe o limita tal marco de posibilidades es la experiencia coherente misma, i.e. todo el curso perceptivo anterior que ha sido legitimado racionalmente. Pero la legitimación racional del curso perceptivo anterior requería de su propio contexto coherente para desplegarse racionalmente. Obviamente, no se trata de un regreso infinito en sentido estricto: en algún momento en la infancia, el infante o niño reconoce la necesidad de lograr una experiencia coherente.[32] Además, el infante nace en un mundo ya constituido, y por tanto su propia experiencia coherente se debe ajustar a la experiencia coherente de otros miembros de su comunidad.

En este respecto, es importante enfatizar que para Husserl "La intersubjetividad trascendental es, por sí sola, el único fundamento absoluto e independiente del ser [*Seinsboden*] a partir del cual todo lo que es objetivo [*alles Objektive*], el todo de lo que es objetivamente real [*das All des objektiv real Seienden*], y también cada mundo ideal objetivo [*jede objektive Idealwelt*] deriva su sentido y su validez" (Hua 9, 344). Al considerar que la experiencia coherente a la cual cada percepción debe ajustarse para ser racionalmente motivada se despliega en un contexto intersubjetivo, se vuelve más

relevante la noción de normatividad perceptiva. A saber, es necesario estar atento a cómo ponemos el objeto, y a lo que habla a favor de esa posición, para luego dar razones y justificarnos ante nuestra comunidad de otros sujetos racionales.[33]

Antes de cerrar, me gustaría destacar un punto más en relación al carácter ético de la percepción en Husserl. A saber, la delimitación del marco de posibilidades prescritas en el horizonte presupone una limitación de nuestra libertad. Así como el tránsito desde las posibilidades ideales producidas en la libre fantasía a las posibilidades reales y motivadas significa limitar nuestra libertad, también al *aceptar* y *hacernos cargo deuna* de estas posibilidades reales, nuestra libertad se limita aún más. Pero tal limitación de libertad se debe entender de manera kantiana: solamente somos *autónomos* –libres en *ese* sentido– cuando percibimos a la luz de una norma. Y al percibir autónomamente, percibimos racionalmente. Pero a diferencia de Kant, accedemos a tal norma en la percepción sensible misma, ya que la norma no es sino la experiencia coherente del sujeto y de la comunidad intersubjetiva que le rodea.

Bibliografía

A. Husserliana

Hua 1: 1973. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge.* Editado por Stephan Strasser. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Hua 3/I: 1977. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Halbband*: *Text der 1.-3. Auflage – Nachdruck*, ed. Schuhmann, K. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Hua 4: 1952. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch:*

Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Editado por Marly Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Hua 6: 1976. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie,* ed. Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Hua 8: 1996. *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Ed. Rudolf Boehm. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Hua 9: 1968. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester. 1925*. Editado por Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Hua 11: 1966. *Analysen zur passiven Synthesis,* ed. Fleischer, M. Den Haag: Martinus Nijhoff

Hua 15: 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35.* Editado por Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Hua 16: 1991. *Ding und Raum*. Ed. Ulrich Claesges. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Hua 17: 1974. *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Ed. Paul Janssen. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Hua 19/II: 1984. *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden*. Ed. Ursula Panzer. Den Haag: Martinus Nijhoff

Hua 20/I: 2002. *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913).* Ed. Ullrich Melle. Dordrecht: Kluwer.

Hua 27: 1989. *Aufsätze und Vorträge. 1922-1937*. Nenon, T. y Sepp, H.R. Dordrecht: Springer.

Hua 30: 1996. *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18. Mit ergänzenden Texten aus der ersten*

Fassung 1910/11. Ed. Panzer, U. Dordrecht: Springer.

Hua 37: 2004. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924.* Ed. Henning Peucker. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Hua 38: 2005. *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*. Ed. Thomas Vongehr y Regula Giuliani. New York: Springer.

Hua 41: 2012. *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891-1935)*. Ed., Dirk Fonfara. New York: Springer.

Hua 42: 2014. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908 – 1937)* Eds. Rochus Sowa & Thomas Vongehr. New York: Springer.

HuaMat 7: (2005). Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909. Ed. Elisabeth Schuhmann. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

B. Bibliografía Secundaria

Aguirre, Antonio. 1991. "Zum Verhältnis von modaler und praktischer Möglichkeit". *Phänomenologische Forschungen* 24/25: 150-82.

Bernet, Rudolf. 1979. "Perception as a Teleological Process of Cognition". En *The Teleologies in Husserlian Phenomenology,* editado por Anna-Teresa Tymieniecka, 119-132. Netherlands: Springer.

____. 2004. "Husserl's Transcendental Idealism Revisited". En *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Vol. IV, editado por Steven Crowell and Burt Hopkins, 1-20. Seattle: Noesis Press.

Brandom, Robert. 1994. *Making it Explicit*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Crowell, Steven. 2013. *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dahlstrom, Daniel. 2015. “Reason and Experience: The Project of a Phenomenology of Reason”. *En* Staiti, Andrea (ed.), 273-286. *Commentary on Husserl’s ‘Ideas I’*. Berlin: De Gruyter.

Doyon, Maxime. 2011. “Husserl and McDowell on the Role of Concepts in Perception”. *New Yearbook for Phenomenology & Phenomenological Philosophy*, *11*(1), 42-74.

Husserl, Edmund. 1939. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik.* Prague: Academia Verlagsbuchhandlung.

Jacobs, Hanne. 2016. “Husserl on Reason, Reflection, and Attention”. *Research in Phenomenology*, 46: 257-276.

Kant, Immanuel. 1956. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Kern, Iso. 1964. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantismus.* Den Haag: Martinus Nijhoff.

Luft, Sebastian. 2007. “From Being to Givenness and Back: Some Remarks on the Meaning of Transcendental Idealism in Kant and Husserl”. *International Journal of Philosophical Studies,* 15 (3): 367-394.

Madary, Michael. 2015. “Seeing Our World” En *Normativity in Perception*. Eds. Maxime Doyon and Thiemo Breyer, 56-72. Palgrave Macmillan.

McDowell, John. 1996. *Mind and World*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

____. 2009. *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

de Muralt, André. 1974. *The Idea of Phenomenology: Husserlian Exemplarism*. Evanston: Northwestern University Press.

Nenon, Thomas. 2002. “Freedom, Responsibility, and Self-Awareness in Husserl”. En *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Vol. II, editado por Steven Crowell and Burt Hopkins, 1-22. Seattle:

Noesis Press.
Rödl, Sebastian. 2007. *Self-Consciousness*. Massachusetts: Harvard University Press.
Satne, Glenda. 2015. “The Social Roots of Normativity.” *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 14: 673–682.
Sellars, Wilfrid. 1995. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Harvard University Press.
Tengelyi, László. 2005. “Experience and Infinity in Kant and Husserl”. *Tijdschrift voor Filosofie*, 479-500.
Uemura, G. 2011. “Remarks on the ‘Idea in the Kantian Sense’ in Husserl’s Phenomenology”. CARLS.
Van Mazijk, Corijn. 2015. “Do We Have to Choose between Conceptualism and Non-Conceptualism?” *International Journal of Philosophical Studies*.
Walton, R. 1980 “El horizonte como fuente del sentido de la idea”. *Logos*, México, 16, pp. 49-66.
____. 1985. “Conciencia de Horizonte y legitimación racional”. *Revista Venezolana de Filosofía* 20: 87-110.
____. 2012. “Evidence”. En *The Routledge Companion to Phenomenology*, editado por Sebastian Luft and Søren Overgaard, 135-145. London: Routledge.
____. 2015. *Intencionalidad y Horizonticidad.* Bogatá: Editorial Aula de Humanidades.

---

1. El cambio más relevante es que, mientras en *Mind and World* McDowell afirma que el contenido perceptivo tiene una estructura proposicional (e.g.: vemos que x es F), en *Having the World in View* (2009), McDowell distingue entre la experiencia empírica y el juicio empírico y propone que solamente la forma de la experiencia empírica se puede traducir al juicio empírico. Véase Doyon (2011) para un excelente análisis de la evolución de este tema en McDowell y su relación a la obra (temprana y tardía) de Husserl. ↵
2. Véase, por ejemplo, Hua 30, 335; y también Hua 6, 11-13. La sigla corresponde, con indicación de tomo y página, a Edmund Husserl, *Gesammelte Werke-Husserliana*. La sigla HuaMat corresponde a *Husserliana Materialien*. Todas las traducciones son mías. ↵
3. En esta conexión, este artículo sigue el consejo de Van Mazijk (2015), quien habla de una aproximación pluralista al debate sobre conceptualismo. ↵
4. Véase Hua 3/I, 303 ↵

5. Véase Hua 3/I, 51
6. Cf. Hua 3/I, 91: "Ein Ding kann prinzipiell nur 'einseitig' gegeben sein, und das sagt nicht nur unvollständig nur unvollkommen in einem beliebigen Sinne, sondern eben das, was die *Darstellung durch Abschattung* vorschreibt»"(mi énfasis).
7. De hecho, el horizonte mismo se define por esta estructura, aunque hay varias oposiciones que forman la estructura horizóntica. Para un análisis exhaustivo y preciso de estas oposiciones, véase Walton (2015, ch. 4).
8. Cf. Hua 3/I, 303. También se habla en ese texto del "horizonte de una co-dación inauténtica" (*Horizont uneigentlicher Mitgegebenheit*) (ibid., 91).
9. En Kant, por ejemplo, la razón, en su función regulativa trascendental, proporciona las ideas trascendentales teleológicas cuyo fin (inalcanzable) es lo no-condicionado que fundamente (*begründet*) al resto de la serie de condiciones (cf. KrV, A333/B390). Pero tales ideas son regulativas para el entendimiento, y, cómo dice D. Dahlstrom, en Kant "la razón es algo que siempre hacemos nosotros. Toda constricción [*constraint*] se auto-impone y la razón, por así decirlo, queda distanciada [*at arm's length*] del mundo que experimentamos y nuestro acceso sensorial a él" (Dahlstrom 2015, 274).
10. En este contexto, Husserl habla del "horizonte de percebibles" (*die Horizont von Wahrnehmbarkeiten)* (Hua 8, 67)
11. Véase Hua 3/I, 320
12. El carácter presuntivo de la percepción se debe principalmente a su carácter dóxico o posicional. En esta conexión, Husserl afirma que, "der Weltglaube…durch und durch ein präsumptiver ist". (Hua 8, 67). Cf. Hua 1, §28.
13. Véase, por ejemplo, Hua 3/1, 13; Hua 4, 44-5
14. En la Sexta Investigación Lógica (Hua 19/II, §37), Husserl afirma que la percepción tiene como fin ideal la adecuación absoluta entre la intención y su impleción (*Erfüllung*) intuitiva. Pero ya en 1907, en sus lecciones sobre la cosa espacial, Husserl confiesa explícitamente que él incurrió en el error de considerar que la percepción puede lograr la dación adecuada del objeto (Hua 16, 123). Famosamente, en Ideas I, él afirma que ni siquiera Dios, entendido como la perfección del conocimiento, podría percibir un objeto adecuadamente (Hua 3/I, 92).
15. Véase Hua 3/1, 331; Hua 20/I, 197; Hua 17, 444; cf. Hua 41, 79-82. Uemura (2011) y Luft (2007) examinan la lectura que Husserl hace de Kant con respecto a la idea trascendental. Tengelyi (2005) propone que Husserl puede afirmar que la cosa en sí es una idea en el sentido kantiano sin distinguir entre el fenómeno y el noúmeno gracias a sus estudios matemáticos con K. Weierstrass sobre la infinidad. Mientras que para Kant la infinidad siempre es potencial, para Husserl, el matemático, la infinidad es actual y abierta. Walton (2015, 139) nos recuerda, con Kern (1964, 14) que Husserl adopta la lectura realista de la cosa en sí en Kant, expuesta por Alois Riehl. Por tanto la cosa en si no se debe entender como el sustrato de las apariencias, sino como el sistema infinito de apariencias. El sustrato, para Husserl, es la X-determinable. Para una defensa de esta distinción entre la idea kantiana y la X-determinable, véase Walton (1985). Véase también Walton (1980) sobre la relación entre la idea kantiana y el horizonte.
16. Véase Hua 6, 338 *et passim*.
17. Véase Hua 20/I, §48. Cf. Hua 3/I, 325, donde Husserl distingue entre las posibilidades vacías y las motivadas. En su obra *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*, Kant distingue entre el elemento formal y elemento material de la posibilidad. La posibilidad formal solamente toma en cuenta la relación lógica entre el sujeto y sus predicados, y define lo posible a partir del acuerdo (*Übereinstimmung*) entre el pensamiento y la ley de no-contradicción. Lo material o real de la

posibilidad (*das Reale der Möglichkeit*), por su parte, se define como aquello que es pensado como posible. (AA II, 2:77-8). Bernet (2004) examina el texto de Hua 20/I en profundidad a fin de mostrar cómo la noción de posibilidad real motivada permite dar cuenta de la constitución de la realidad efectiva. También véase Aguirre (1991).↵

18. Cf. Hua 3/I, 322.↵
19. Véase Hua 20/I, §§54-5. Bernet (2004, 7s.) propone y defiende esta tesis.↵
20. Una posibilidad real es una posibilidad motivada por la realidad efectiva, y por tanto se pueden usar estos términos como sinónimos en este contexto.↵
21. Véase Hua 20/I, 156↵
22. Véase Hua 4, §56; esp. 221, 229. En sus lecciones sobre la ética de 1920-24, Husserl distingue entre la motivación racional (rationale Motivation) y la motivación irracional (*irrationale Motivation*). El segundo tipo se rige por asociaciones pasivas, donde una, e.g., percepción "despierta" (*weckt*) en mí el recuerdo de algo. Husserl dice que "es comprensible [*verständlich*] porque me acuerdo de algo" en este caso, pero no se trata de ser racional o irracional ("*aber von vernünftig oder unvernünftig ist hier keine Rede"*). Solamente en el caso de un acto activo del yo se puede hablar de la motivación racional en sentido estricto (Hua 37, 108, 332). Ejemplos de la motivación racional surgen siempre en "el nexo del por qué y porque" (*Zusammenhang des 'Warum und Weil'*) (ibid., 109). En este sentido, para Husserl la explicitación de las motivaciones racionales es semejante al "juego de dar y pedir razones" del que habla Brandom (1994, xxi). Sin embargo, para Husserl tal juego comienza ya en la experiencia perceptiva y por tanto el dar razones requiere de la explicitación de las posiciones (*Setzungen*) perceptivas pre-lingüísticas.↵
23. Véase también Husserl (1939, 327), donde afirma que los juicios predicativos son "modos de decisión", pues una posición pre-predicativa de la percepción debe entrar en conflicto con otra posición para que estemos racionalmente motivados a juzgar explícitamente sobre estados de cosas en el mundo.↵
24. En su fenomenología genética tardía, Husserl afirma que incluso el impulso (*Trieb*) es una razón oculta (*verborgene Vernunft*) (Hua 6, 53; Hua 42, 225). También afirma que la motivación pasiva, irracional –la cual se define como el volverse hacia (*zuwenden*)– es "el mantillo de la razón" (*Mutterboden der Vernunft*) (Hua 37, 332).↵
25. "Eine sinnliche Erfassung, Erfassung von einem Sinnlichen, setzt eine sinnliche Erscheinung voraus, und hier ist die Erfassung eine akzipierende, ein Annehmen und Aufnehmen eines Vorgegebenen". (Ms. A VI 12 I/82a; citado en Jacobs, 2016, 264). Le agradezco a la Profesora Jacobs por dejarme consultar su manuscrito antes de su publicación.↵
26. La noción de *responsiveness* o sensibilidad a normas se vincula con el carácter de primera-persona de la conducta normativa. En esta conexión, Satne (2015, 677) distingue entre "*acting according to the norm"* y "*acting in virtue of the norm"*. En el segundo caso (y no en el primero), el sujeto debe estar consciente de la norma que rige su acción (o percepción, en nuestro contexto). De su conciencia o sensibilidad de la norma surge la fuerza normativa, el 'debe ser' racional. Véase también Rödl (2007, 106) y Brandom (1994, 30).↵
27. Husserl suele hablar de las esencias (de la cosa material, la cosa temporal, la cosa especial, etc.) como "normas", y afirma que "es un hecho fenomenológico –en el ámbito de la posicionalidad– la conciencia tética (*thetisches Bewußtsein*) *se rige por normas de todo género*; las normas no son sino las leyes eidéticas…" (Hua 3/I, 333). En este respecto, Jacobs distingue entre dos tipos de constricciones racionales: por una parte, las constricciones ontológicas (*ontological constraints*) especificadas por las

regiones ontológicas y materiales, y por otra parte, la constricción de realidad efectiva (*actuality constraint*). Esta última se asemeja a nuestra noción de posibilidad motivada, aunque ella no la explique en esos términos modales (2016, 260-261). ↵

28. Véase Hua 16, §36-7; Hua 3/I, 93. ↵
29. Véase, por ejemplo, Hua 19/II. ↵
30. André de Muralt (1974) desarrolla esta tesis de manera exhaustiva y toma como hilo conductor de toda la obra husserliana el ejemplarismo entre lo real y lo ideal: “para Husserl cada desarrollo prescribe una idea o telos que limita el desarrollo orientándolo” (26). ↵
31. Para un análisis más profundo sobre la relación entre la razón, la auto-responsibilidad, y la reflexión en Husserl en este sentido, véase Nenon (2002). ↵
32. En esta conexión, Husserl dice que, “con razón se dice que en la infancia teníamos que aprender a ver las cosas” (Hua 1, 112). También véase Hua 15 (604-608) para una fenomenología del desarrollo del niño. ↵
33. En esta conexión, véase Madary (2015), quien afirma que la normatividad perceptiva surge justamente a partir del contexto intersubjetivo social del mundo. ↵

5

Juicio y receptividad

De la fenomenología estática a la pregunta por el origen en Husserl

Alejandra Baehr (UAH/CONICYT)

El problema del conocimiento recorre la fenomenología husserliana desde sus inicios en *LU*, hasta obras más tardías como *EU*. Así, una de las preguntas que atraviesa el pensamiento de Husserl es la pregunta por la posibilidad del juicio como un tipo de síntesis de cumplimiento (*Erfüllung*) que pone en relación elementos de naturaleza heterogénea. En otras palabras, se pregunta en qué sentido el material proporcionado por la receptividad sensible puede hacer verdaderos los juicios. En este contexto, el análisis realizado en *LU* (VI) tiene como punto de partida la consideración del juicio como una *totalidad*, esto es, incluyendo sus momentos de materia y de forma, y cómo estos momentos del juicio encuentran cumplimiento en la percepción. El análisis de *EU*, en cambio, toma la dirección inversa al preguntarse por el *origen* de los juicios en la experiencia sensible, es decir, reconstruyendo *genéticamente* los actos de espontaneidad intelectiva a partir de las (pre)-estructuraciones presentes al nivel de la receptividad. De esta manera, la problemática que me interesa plantear guarda

relación con la manera en que el análisis *estático* de *LU* y el posterior análisis *genético* emprendido en *EU* abordan la posibilidad de que el juicio encuentre su cumplimiento en el ámbito de la sensibilidad.

Ahora bien, las diferencias en el modo en que Husserl aborda el problema del juicio en las obras mencionadas pueden determinarse a partir de la distinción entre método estático y método genético. En términos generales, el método estático es el resultado de un análisis constitutivo, preocupado por el *modo* en que algo nos es dado, esto es, se ocupa de la estructura y, en consecuencia, es abstracto[1]. Por otra parte, el método genético tiene como objetivo revelar las leyes esenciales que unifican y regulan la vida de la conciencia. Estas leyes, si bien no se deducen de las características estructurales de los actos conscientes, las explican históricamente en términos de la relación entre el yo y el mundo.[2] Así, la pregunta por el origen supone un elemento ausente en el análisis estático de *LU*, a saber: la temporalidad. En este sentido, me interesa sostener la idea de que el análisis en torno al origen de las estructuras lógico-categoriales desarrollado en *EU* (*i.e.* el análisis genético) complementa el modelo de fundamentación o encabalgamiento[3] de actos propuesto en *LU* (VI), al dar cuenta de una suerte de (pre)-estructuración subyacente al ámbito de la receptividad sensible, cuyo fundamento último radica en la conciencia inmanente del tiempo.

Para llevar a cabo esta cuestión, en primer lugar, desarrollaré una breve caracterización del problema del juicio predicativo en *LU* (VI), para luego mostrar que, el análisis genético de *EU* desarrolla y complementa el análisis estático de *LU* (VI). Este último punto, se pone de manifiesto al atender al análisis de la estructura asociativa del campo de los pre-datos y la temporalidad como *locus* de los actos objetivantes en el ámbito de la receptividad. Por último, en las conclusiones recapitularé las ideas centrales esbozadas para evaluar la

hipótesis propuesta.

I. Caracterización del problema del juicio predicativo en *LU* (VI)

El interés principal del análisis del juicio predicativo en *LU* consiste en explicar cómo el *juicio* considerado en su *totalidad* encuentra cumplimiento en el material intuitivo proporcionado por la sensibilidad. La manera en que Husserl aborda esta problemática en *LU* (VI) tiene como punto de partida la distinción entre: por una parte, momentos correspondientes a la materia sensible[4] del enunciado y, por otra parte, momentos correspondientes a la forma categorial (los que adquieren expresión en los elementos formales del juicio, a saber; la conjunción, la cópula verbal, etc.). Ahora bien, en este contexto, Husserl se pregunta cómo es posible que el enunciado que expresa un juicio predicativo encuentre cumplimiento considerándolo como un *todo*, esto es, tanto respecto de su materia sensible, como también respecto de los momentos de forma categorial que lo constituyen. Para resolver esto, el modelo que Husserl propone puede caracterizarse como un modelo de *encabalgamiento de actos*. Junto a los actos de la receptividad sensible es necesario reconocer un tipo de actos de orden superior, pero que, sin embargo, se encuentran en una relación de dependencia respecto de la percepción sensible. Tales actos reciben el nombre de actos fundados y son de naturaleza categorial, los que sólo son posibles en la medida en que se fundan en la percepción simple, entendida como acto fundante. Ambos actos son, a pesar de sus diferencias, un tipo de intuición[5] a través de la cual se aprehende el objeto en sí mismo, esto es, de modo directo.

Lo que me interesa destacar en este modelo de *encabalgamiento de actos* es el carácter fundante de la percepción simple. En este contexto, Husserl distingue un sentido ampliado y un sentido restringido de percepción (*LU*,

VI, §45). En sentido ampliado la percepción supone un darse del objeto configurado categorialmente, el cual es aprehendido de manera directa. En sentido restringido, en cambio, la percepción refiere sólo al objeto sensible. Cabe destacar que los actos a los que Husserl dedica mayor atención en *LU* son, sin duda, los actos de naturaleza categorial y, por tanto, no determina con el mismo detalle de qué manera se configuran los correlatos objetivos de los actos de percepción de objetos individuales. Sin embargo, al caracterizar la percepción sensible como un tipo de acto en el que la cosa "externa" se nos aparece de un solo golpe, esto es, de manera *simple* sin la necesidad de incorporar actos de carácter heterogéneo (*LU*, VI, §47), Husserl no pasa por alto "la notoria complexión que se puede mostrar en el contenido fenomenológico del acto simple de percepción, y principalmente de su intención unitaria" (*Ibíd.*)

En este sentido, cabe destacar que aun la percepción más simple supone que aquello percibido nos sea dado como una *unidad*, unidad que, a su vez, debe ser configurada a través de un cierto tipo de actividad. De esta forma, todo darse de un objeto a la percepción sensible parece implicar ya una cierta configuración, en la cual el objeto ha sido previamente constituido como bajo una cierta *identidad*.

Así, cuando percibimos una casa, por ejemplo, lo que tenemos es una serie de actos de percepción parciales fundidos unos con otros. Todos estos actos constan, tanto de una intención primaria, dirigida a la *totalidad*, como de un conjunto de intenciones parciales secundarias. Esto conlleva al hecho de que aun cuando dirija mi atención sólo a una ventana de la casa, tengo de todos modos la casa completa como objeto de mi percepción, ya que, al sentido intencional "esta casa" pertenecen todas las partes de la casa[6]. En consecuencia, el objeto dado a la percepción aparece siempre como inmerso en un cierto entorno con relación al cual destaca y al que, a su

vez, parece remitir continuamente. Sin embargo, el análisis estático de *LU* deja en el misterio el modo en el que estas relaciones se *originan*. Aún así, cabe destacar que algunos elementos fundamentales del problema de la constitución de la objetividad sensible en obras posteriores quedan ya, al menos, señalados. De esta manera, llama la atención "la referencia implícita al *carácter escorzal* de la percepción y, sobre todo a la anticipación de la noción de *horizonte interno* del objeto percibido a través de la referencia a una multiplicidad de propiedades o momentos del objeto dados en estado de *activación disposicional*"[7] contenido en la caracterización del acto de percepción de un objeto individual. Como se verá a continuación, ambas nociones serán profundizadas en el posterior análisis de la percepción sensible desarrollado en *EU*.

Por consiguiente, me parece que, si los actos de percepción sensible son los que suministran el fundamento último de los actos de naturaleza categorial, entonces se impone la pregunta por la naturaleza de la complexión propia del acto simple de percepción. Si bien en *LU* se encuentra una explicación que da cuenta del tránsito de los actos de percepción simple a los actos de naturaleza categorial a partir de la variación atencional y de la teoría de las partes y el todo (*LU*, III), la articulación aquí descrita es el resultado de actos categoriales, mientras que, como se verá a continuación, el análisis genético de *EU* muestra cómo esta articulación tiene lugar a partir de una cierta pre-estructuración en el ámbito mismo de la receptividad.

II. El análisis genético de *EU* como desarrollo y complemento del análisis estático de *LU* (VI)

Ahora bien, ¿a qué responde la necesidad de la pregunta por la génesis del juicio predicativo? Ya desde *LU* Husserl se ha manifestado en contra de la utilidad que la pregunta por la génesis pueda tener para la resolución este problema.[8] En efecto, ya en la caracterización de la percepción sensible como

percepción simple en *LU* (VI, §47), Husserl señala que:

> Carecen, naturalmente, de importancia a este respecto los procesos psíquicos de que pueda surgir genéticamente y la complicación que estos procesos puedan alcanzar. Tampoco pasamos por alto a la notoria complexión que se puede mostrar en el contenido fenomenológico del acto simple de percepción, y principalmente de su intención unitaria.

No obstante, en *EU* Husserl reconoce que el problema de la verdad del juicio debe ser abordado de acuerdo a la bilateralidad que lo caracteriza. De esta forma, junto a las condiciones formales de la verdad se reconoce la necesidad de dar cuenta de las condiciones subjetivas que hacen posible la evidencia[9] y, en consecuencia, la verdad del juicio. Así, el análisis genético deberá considerar la actividad de juzgar como un tipo de actividad subjetiva, esto es, como un tipo de operación de la conciencia.

En este contexto, la explicación fenomenológica del origen de las estructuras lógico-categoriales deberá orientarse en dirección opuesta al análisis estático de *LU*, a saber: tomando como punto de partida la experiencia ante-predicativa, esto es, aquella experiencia que nos ofrece los sustratos más originarios de una evidencia objetiva[10]. Será, pues, a partir del ámbito de lo previamente dado que la investigación fenomenológica comenzará a elevarse en dirección al juicio.

Ahora bien, ¿en qué consisten las operaciones cognoscitivas ante-predicativas? Para dar respuesta a esta interrogante Husserl tomará como referente los actos de percepción externa de objetos físicos individuales, esto es, la conciencia de la presencia externa de un objeto físico individual. En este sentido, el punto de partida del análisis de las operaciones ante-predicativas[11] es, precisamente, el ámbito de la percepción simple tematizado en §47 de *LU* (VI).

Así, el análisis genético de *EU* pone de manifiesto que el origen del tipo de síntesis activa característica de las síntesis judicativas se construye sobre la base de ciertas operaciones ante-predicativas, esto es, sobre la base de una cierta pre-estructuración presente en el ámbito de las síntesis pasivas de la receptividad. En este sentido, el percibir constituye una labor activa *en* la pasividad del yo, la cual supone que algo nos está ya previamente dado. Más aún, existe todo un campo de lo pre-dado (el mundo circundante), en el cual algo individual destaca sobre el trasfondo y estimula la percepción (*EU*, §15).

La estructura asociativa del campo de los pre-datos y la temporalidad como el *locus* de los actos objetivantes en el ámbito de la receptividad.

Ahora bien, el campo de lo pre-dado o de los pre-datos no es un mero caos, sino que presenta un tipo particular de estructura. En cuanto a su forma, la estructuración de los pre-datos supone la conciencia interna del tiempo. Los datos sensibles son ya el producto de una síntesis constitutiva que presupone la conciencia interna del tiempo, sobre la cual se produce la unidad de la identidad en general, esto es, en cuanto forma. En cuanto al contenido, las síntesis más generales de datos sensibles destacados de un cierto trasfondo son las que se realizan ya sea por afinidad (homogeneidad), ya sea por extrañeza (heterogeneidad) (*EU*, §16). Así, las síntesis de asociación que rigen el ámbito de los pre-datos se constituyen sobre la síntesis de la conciencia inmanente del tiempo, la cual constituye la fundamentación última sobre que se montan los actos objetivantes en general, debido a que toda vivencia de la conciencia transita y se ordena *en* la forma de la constitución de la temporalidad inmanente[12].

En este sentido, resulta fundamental la distinción que Husserl establece entre "aprehensión simple" y "explicitación", puesto que es esta distinción la que permite comprender la complexión del acto de percepción simple descrito en *LU* (VI,

§47) y, a su vez, determinar en qué sentido los actos objetivantes en general y los actos judicativos en particular encuentran su fundamentación última en la conciencia inmanente del tiempo.

En el ámbito de las síntesis pasivas de la receptividad Husserl distingue tres niveles de actividad. En el nivel más bajo de actividad objetivante se encuentra la *aprehensión simple*, la cual se caracteriza por ser un tipo de intuición que se dirige al objeto en su *totalidad*. En ella, junto con el objeto, se encuentran ya co-evocados sus dos horizontes, el interno y el externo (*EU*, §§8 – 22).[13] Sobre el nivel de la *aprehensión simple* se apoyan otros dos niveles de actividad, en los cuales se *explicita* el contenido objetivo dado originariamente en la *aprehensión simple*. De esta forma, el segundo nivel corresponde a la *consideración explicitante*, la cual se dirige al horizonte interno del objeto y, finalmente, en un tercer nivel se encuentra la *consideración relacionante*, la cual se dirige al horizonte externo del objeto. Así, pues, el tránsito del nivel inferior, esto es, de la *aprehensión simple*, al segundo nivel, de la *consideración explicitante*, será el que revelará el origen de las estructuras lógico-categoriales.

Ahora bien, el punto que aquí me interesa destacar es que la *aprehensión simple*, en la medida en que suministra la base para los actos explicitantes de nivel superior, se apoya *en* el flujo temporal originario, constituyéndose así, desde el punto de vista de su estructura interna, como un tipo peculiar de unidad sintética de la multiplicidad pre-dada en el flujo temporal.[14]

En lo que sigue, me concentraré en el análisis de la estructura de la “aprehensión simple” desarrollado en *EU* (§ 23), ya que es en este nivel donde se muestra la temporalidad como fundamento a partir del cual lo dado se nos muestra como una unidad duradera e idéntica a través de las sucesivas fases en las que se nos aparece.

El ejemplo que en este caso ilustra el operar de la síntesis pasiva más básica es el de la *aprehensión simple* de un sonido (*EU*, §23). Al escuchar un tono que se mantiene a lo largo de una cierta extensión temporal, el acto direccional de atención se dirige al tono como una totalidad, lo cual sólo es posible en la medida en que:

> […] junto al *rayo* intencional primario –el cual va dirigido al momento central de la percepción, que está en correspondencia con el ahora en su continuo flujo de transición y con el tono que aparece en cada caso como contenido de dicho ahora- el acto de aprehensión comporte otros *rayos* concomitantes de intencionalidad, los cuales, en el modo del "mantener-todavía-asido" (*Noch-im-Griff-halten*) y del "pre-asir-anticipativo" (*antizipierender Vorgriff*), apunten, respectivamente, a las fases pasadas y venideras del sonar del tono, tal como estas aparecen en los correspondientes horizontes retencional y protensional.[15]

En consecuencia, la posibilidad de *aprehender* el tono como uno y el mismo tono está dada por la presencia de síntesis de carácter pasivo que permiten constituir la identidad del tono a lo largo del flujo temporal. De esta forma, la estructura intencional del *acto de aprehensión* no es unidireccional, sino que supone la presencia de rayos concomitantes de intencionalidad, como el "mantener-todavía-asido" (*Noch-im-Griff-halten*) y el "pre-asir-anticipativo" (*antizipierender Vorgriff*), siendo ambos esenciales al acto de aprehensión. Empero, es el momento del "mantener-todavía-asido" el que recibe mayor atención, razón por la cual cabe preguntarse: ¿a qué se debe está primacía del "mantener-todavía-asido"?

El "mantener-todavía-asido" es ante todo una actividad modificada respecto del flujo impresional originario y, por tanto, debe ser distinguida de la mera "retención", que es una modificación intencional en el marco de la pasividad pura. En

cambio, el "mantener-todavía-asido" es un tipo de pasividad superpuesta a la actividad, esto es, que tematiza o co-tematiza los objetos y, por tanto, posibilita la síntesis de "coincidencia" (identificación) en el flujo temporal, resultando así esencial para la posibilidad de la percepción de objetos individuales, debido a que le proporciona al pre-objeto una cierta permanencia. Al respecto Husserl afirma:

Así *la actividad modificada del mantener-todavía-asido* atraviesa constantemente el *continuum* de los pasados, tal como se entronca en el ahora vivo; y la actividad modificada junto con la nueva, de fuente primaria, es una unidad fluyente de la actividad y como tal *coincide consigo misma* en este fluir (*EU*, §23).

En este sentido, la unidad sintética de la coincidencia (identificación) efectuada en la aprehensión simple bajo la forma del "permanecer-aún-asido" pasivo-activo hace posible que el objeto pueda ser aprehendido como un objeto duradero, "como objeto que no es sólo ahora, sino que también acaba de ser como el mismo objeto y que lo será en el siguiente ahora" (*EU*, §23). Esto quiere decir que una vez aprehendido el pre-objeto, éste permanece todavía presente a la conciencia, sólo que ya no lo hace como un correlato actual de un acto que se esté ejecutando en el presente, sino como producto que acaba de ser constituido y, esto, precisamente, gracias a un tipo peculiar de síntesis que tiene la capacidad de identificar sucesivamente, aquello que acaba de ser constituido con aquello que "permanece-aún-asido".

Ahora bien, de acuerdo a lo establecido en *EU* (§ 16) en relación con el campo de los pre-datos pasivos, la constitución de la unidad de identidad en general tiene su *locus* en la conciencia interna del tiempo. De esta forma, el nivel más bajo de las síntesis-pasivo receptivas presupone la conciencia interna del tiempo. La pre-estructuración (pre-configuración) presente en el ámbito de la síntesis pasiva de la receptividad sobre la

cual se construyen las síntesis judicativas se funda en la unidad sintética de la coincidencia en el flujo temporal, la cual le proporciona una forma general a la receptividad.

En consecuencia, la temporalidad de la actividad sintética en el ámbito de la receptividad hace posible la puesta en coincidencia de intenciones parciales, que pre-estructuran aquello que nos es dado en la percepción y sobre lo cual se operarán nuevos actos de determinación, que, en un nivel superior, darán origen a una configuración objetiva. En este sentido, los actos de nivel superior, a través de los cuales encuentran cumplimiento las formas lógico-categoriales, sobre-determinan (actúan sobre) el ámbito de lo pre-estructurado en la receptividad bajo la forma general del tiempo.

III. Conclusiones

De acuerdo con la lectura aquí propuesta, el análisis estático del juicio predicativo en *LU* (VI) se ve complementado por el posterior desarrollo del método genético de *EU*. La perspectiva adoptada por éste último explica genéticamente la estructura de actos, tematizada por el análisis estático. Así, el ámbito de la *percepción simple* de *LU* (VI, §47) y, principalmente, su *intenciónunitaria*, se revela en toda su complejidad gracias al análisis genético de la estructura de *lo previamente dado* a la conciencia. En este sentido, el juzgar (el conocer) en la medida en que es un tipo de *acto intencional* de la conciencia, supone que algo nos sea *previamente dado*. En otras palabras, el análisis genético de *EU* muestra la manera en que se configura la *intención unitaria* de los actos de *percepción simple* y, en consecuencia, el modo en el que se constituye la *identidad del objeto* a partir de lo *pre-dado* a la conciencia.

En este contexto quisiera destacar que la perspectiva que adopta Husserl en *EU*, al analizar la estructura de lo *pre-dado*, se hace cargo de la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento. Y, al hacerlo, determina la *forma general* de

la *sensibilidad* y las leyes que rigen su contenido. Así, *el tiempo* como *forma general* de la *sensibilidad* constituye el *locus* originario en el que se funda la posibilidad de la *síntesis de coincidencia* (identificación) y, en consecuencia, la posibilidad de constituir un objeto permanente e idéntico a sí mismo susceptible de ser conocido. En consecuencia, la posibilidad de conocer se encuentra ya pre-configurada en el ámbito de la sensibilidad, ya que la *unidad* de la *identidad* de lo *pre-dado* sólo es posible bajo la *formageneral* de la *sensibilidad*, a saber, *en* el flujo temporal de la conciencia.

En este contexto, no deja de llamar la atención el hecho de que la pre-configuración del ámbito de la sensibilidad, revelada por el análisis genético, se ajusta por completo a la forma en que se estructuran los actos de acuerdo con el análisis estático. Tal adecuación supone, a mi parecer, una legalidad común a la que responden tanto lo previamente dado a la conciencia, como los actos objetivantes que a partir de ello surgen. De esta forma, lo pre-dado se caracteriza por ser un ámbito potencialmente objetivable, esto es, adecuado a la manera en que la actividad de la conciencia constituye la objetividad. Así, con independencia del punto de partida adoptado por la reflexión, lo constituido (el juicio) y lo constituyente (los actos) se relacionan de acuerdo con una cierta legalidad necesaria y común, sólo en virtud de la cual se hace posible el conocimiento.

Bibliografía

Biceaga, Victor. 2010. *The concept of passivity in Husserl's phenomenology*. London: Springer.

Husserl, Edmund. 1922. *Logische Untersuchungen*. Halle a.d.S.: Max Niemeyer. Traducción consultada: *Investigaciones Lógicas*. 1929. Trad. de Manuel García Morente y José Gaos.4 Volúmenes, Madrid: Revista de Occidente.

________. 1980. *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur*

Geneaiogie der Logik. Redigiert und heruasgegeben von Ludwig Landgrebe. Academia/Verlagsbuchhandlung. 1939. Traducción consultada: *Experiencia y Juicio*. *Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. Trad. de Jas Reuter y revisión de Bernabé Navarro, México: UNAM.

Lohmar, Dieter. 2004. "El concepto de Intuición categorial en Husserl". Traducción española: Prof. Späng, K. Revisión técnica: Vigo, A. *Anuario Filosófico*, XXXVIIII.

Molina, Eduardo. 2010. *Husserl y la Crítica de la razón Lógica: Un estudio sobre "Lógica formal y Trascendental"*. Navarra: Cuadernos Anuario Filosófico.

Steinbock, Anthony. 1998. "Introduction To two Essays". *Continental Philosophy Review*, N31.

Vigo, Alejandro. 2013. *Juicio, experiencia, verdad: de la lógica de la validez a la fenomenología.* Navarra: Euensa.

---

1. Cfr. Steinbock (1998, 129). ↵
2. Cfr. Biceaga (2010, 14). ↵
3. En rigor, Husserl habla de actos fundantes y actos fundados. La nomenclatura "encabalgamiento de actos" pertenece a Alejandro Vigo, Cfr. Vigo (2013, 141-176). ↵
4. Es preciso distinguir el uso que Husserl hace aquí del concepto de "materia" de aquel que realiza en §§20-21 (*LU*, V). ↵
5. La doctrina husserliana de la intuición categorial caracterizada como una estructura de actos montados sobre la percepción sensible permite explicar cómo el enunciado que expresa un juicio de percepción puede encontrar cumplimiento al considerarlo como una totalidad, debido a que este tipo de actos proporciona una nueva conciencia de objetividad. Si bien el objeto al que nos dirigimos a través de la percepción sensible es el mismo al que hacemos referencia a través de la intuición categorial, éste se nos hace presente de una manera única. La intuición categorial posibilita el acceso a un modo de configuración del objeto al que no tendríamos acceso por medio de la mera intuición sensible, pero que depende de ésta en su fundamentación. En este contexto, se observa cómo la reflexión en *LU* (VI) se encuentra, claramente, centrada en dar cuenta de los actos de naturaleza categorial y en el nuevo tipo de conciencia de objetividad que éstos conllevan. ↵
6. Cfr. Lohmar (2004, 36-37). ↵
7. Vigo (2013, 201: nota 18). ↵
8. Cabe destacar que lo sostenido por Husserl en *LU* se sitúa en el contexto de una dura crítica al psicologismo y, en este sentido, Husserl se opone a reducir el problema a una serie de leyes empíricas subyacentes a la actividad de un sujeto particular (Cfr. *LU*, Prolegómenos §§17-24). En este sentido, me parece que, al menos en principio, el análisis genético de EU continúa la misma línea de investigación en la medida en que las

operaciones de la conciencia que describe no corresponden a un sujeto empírico, sino a uno trascendental. De esta forma, Husserl acepta la pregunta desde una perspectiva genética, pero tomando siempre distancia de la psicología. La psicología, no se ha preguntado nunca por la evidencia misma en la forma en la que lo hará la fenomenología, tampoco lo ha hecho la lógica en la medida en que ambas se han ocupado únicamente de las manifestaciones de la evidencia y con ello la lógica se habría comprendido como una tecnología del pensar correcto. ↩

9. En relación con este punto Husserl señala: "El reconocerlo así nos obliga a preguntar qué se debe agregar a las condiciones formales de la verdad posible para que una actividad cognoscitiva alcance su meta. Estas condiciones adicionales se encuentran del lado subjetivo y se refieren a los caracteres subjetivos de la intelectividad (*Einsichtigkeitl*), de la evidencia, y a las condiciones subjetivas para alcanzarla." (*EU*, §3) Cabe destacar que la evidencia en LU ha sido definida como: "Hablamos de evidencia en un sentido laxo siempre que una intención ponente (principalmente una aserción) encuentra su confirmación por medio de una percepción correspondiente y plenamente adecuada, aunque esta sea una síntesis adecuada de percepciones particulares conectadas. En este caso puede hablarse con buen sentido de 'grados y niveles de la evidencia' [...]. Pero el 'sentido pregnante' de evidencia, en la 'crítica del conocimiento', se refiere exclusivamente a este último término infranqueable, al 'acto de esta síntesis de cumplimiento más perfecta', que da a la intención —por ejemplo, a la intención judicativa— la absoluta plenitud de contenido, la del objeto mismo. El objeto no es meramente mentado, sino 'dado' —en el sentido más riguroso— tal como es mentado e identificado con la mención. Por lo demás, es indiferente que se trate de un objeto individual o universal, de un objeto en sentido estrecho o de una situación objetiva." (*LU*, VI, §38) ↩
10. La evidencia a la que se refiere Husserl aquí responde a la naturaleza misma del juzgar comprendido como un acto intencional de la conciencia. El afán de conocer supone un cierto dirigirse a algo que debe estar previamente dado a la experiencia y, puesto que, el juzgar requiere de un "sustrato" respecto del cual juzgar, entonces debe haber algo ya dado que pueda ser objeto del juicio. Mas, si el juicio pretende ser verdadero no basta sólo con que algo nos sea previamente dado y que la actividad judicativa se dirija a ello, deben satisfacerse, a su vez, las reglas y principios lógicos que determinan su forma (EU, §4). En este sentido, el éxito de la actividad cognoscitiva estará dado, según Husserl, de acuerdo a la manera misma en que los objetos están dados en relación con su contenido (Ibíd.). Por consiguiente, la evidencia así entendida deberá guardar relación con la manera en que los objetos nos son dados por sí mismos (*Gegebenheit*). ↩
11. Cabe destacar que, en rigor, la actividad judicativa comprende la totalidad de los actos objetivantes del yo, en cuanto estrato superior de actividad y, por lo tanto, el ámbito de los pre-datos y las operaciones ante-predicativas no constituye aún un campo de objetividades. ↩
12. Molina (2010, 139-140). ↩
13. Cfr. Vigo (2013, 117). ↩
14. Cfr. Vigo (2013, 118). ↩
15. Cfr. Vigo (2013, 119). ↩

6

La fenomenología como crítica del positivismo

Pablo Rojo Salazar (PUC/CONICYT)

¿En qué sentido podemos hablar de la fenomenología como una investigación que posibilita una crítica decisiva del positivismo? Este es el asunto del que me gustaría hablar hoy. Siempre me ha parecido que uno de los aspectos más interesantes de la fenomenología es su potencial crítico, y creo que es en su extensa confrontación con el positivismo donde salen a relucir sus mejores intuiciones. Voy a repasar, pues, con la generalidad y superficialidad propia de un documento escolar, tres hitos de esta confrontación a partir tres concepciones de la fenomenología: la "fenomenología trascendental" de Husserl, la "fenomenología hermenéutica" de Heidegger, y lo que podríamos llamar el proyecto de una "fenomenología dialéctica" en Marcuse. Esta brevísima historia está orientada de tal manera que se destaque un cierto hilo de evolución; una tendencia de creciente materialización de la fenomenología mediada por el ingreso de la historicidad al ámbito temático de sus investigaciones. Esta tendencia no sólo revela nuevos alcances posibles para la fenomenología misma, nuevos modos de ser leales a los hechos, sino que además descubre una estructura de la constitución semántica de la realidad que sólo puede ser hallada por investigaciones

materiales como las de Marx o Nietzsche: la relación de servidumbre entre la verdad y el poder.

La confrontación entre fenomenología y positivismo no se quiere tratar aquí, pues, sencillamente como la de dos puntos de vista. Ciertamente en cuanto disposición metódica; en cuanto un modo de acceso a lo que podríamos llamar la vida de la conciencia según su específica forma de ser, modo que busca atenerse a lo dado y describirlo tal como se da, la fenomenología puede tomarse como una valiosa alternativa para la tematización de la subjetividad respecto del acceso cuantificante de las ciencias del espíritu positivamente orientadas (e.g. la psicología conductual o la sociología estadística). La fenomenología puede reconocer y tematizar estructuras que están vedadas por principio a este tipo de disciplinas a causa de su modo específico de acceder a la experiencia. Pero en la medida en que el positivismo no es sencillamente una disposición epistémica entre otras, sino que, hablando en general, se ha vuelto el modelo hegemónico de las ciencias empíricas (al punto en que prácticamente se han homologado), y esto no sólo en la ejecución de las investigaciones concretas, sino también en la organización misma de la producción científica en el mundo académico, creo que la alternativa que presenta la fenomenología tiene una significación histórica particular.

Como método para la investigación de la constitución semántica de la experiencia, la fenomenología tiene ante sí una tarea deparada por nuestra época: la de develar los presupuestos cardinales de las ciencias positivas, mostrar cómo tales presupuestos modulan los hechos; son proyectados sobre lo investigado y, a partir de ello, exhibir los límites de su validez, en el ámbito teórico y en su aplicación técnica y social. Esta tarea crítica es posible precisamente porque la fenomenología disputa al positivismo su punto de partida: los hechos tomados tal como se dan. El positivismo aplicado

indiscriminadamente es puesto en entredicho respecto de su misma cientificidad. No se trata, pues, sencillamente un método alternativo, sino de uno que puede emplearse para una comprensión y crítica radical del tipo de conocimiento que en nuestro tiempo ha sido investido con la autoridad de la verdad y que, por tanto, tiene implicaciones que exceden con mucho el mundo de la discusión académica.

Corresponde comenzar aclarando a qué se llama aquí "positivismo". Me refiero, por supuesto, no específicamente a la escuela de Comte o Stuart Mill, sino más bien a lo que podríamos llamar el posicionamiento hermenéutico fundamental de las ciencias empíricas que proceden mediante homogenización y mesura de una región de la experiencia. Tal posicionamiento cuenta con ciertos conceptos cardinales que le dan su específica identidad. Como el más fundamental podríamos señalar la convicción de que los hechos son la fuente y el único ámbito de verificación legítimo para las ciencias empíricas. Dicho por sí sólo, esto sería, naturalmente, una tautología. Pero el modo de acceso y de apertura de la experiencia propio del positivismo prefigura los hechos un sentido particular: son comprendidos de antemano como eventos espaciotemporales, cuyas propiedades reales son aquellas susceptibles de observación y medida. En última instancia, lo real aquí se interpreta como aquello que "es" o "se expresa" materialmente. El antiguo motivo que ve en la "sustancialidad" (entendida como consistencia material) el modo eminente de ser, juega pues un papel central. Las ciencias matemáticas de la naturaleza, en particular la física, se vuelven el arquetipo de la ciencia empírica, no sólo en virtud de su exactitud, sino también porque se ocupan a nivel elemental precisamente del ser-material y de lo que a través de él se manifiesta. Las leyes que regulan el ser-físico en sus diversas configuraciones (e.g. la materia animada e inanimada) pueden y tienden a volverse incluso el contenido de una cierta

ontología general. A esta forma radical del positivismo se le llama naturalismo. Sea que se asuma esta posición particular o que la pregunta por la precedencia o relación entre la naturaleza y el espíritu se deje inatendida, lo decisivo para el posicionamiento hermenéutico del positivismo es el acceso mensurador a la experiencia; acceso que busca y reconoce propiedades que se expresen materialmente, i.e. propiedades reales, positivas.

Contrapuesto al "ser material", ese exceso semántico que podríamos llamar el "contenido espiritual" de la experiencia debe asumir necesariamente una consistencia ontológica inferior y dependiente. Con lo cual, las ciencias que se ocupan con este exceso etéreo sólo pueden aspirar a una validez restringida y tributaria, pues el contenido espiritual debe ser reconducido a una expresión material para poder ser mesurado. Es en la calidad de esta reconducción que se juega el rigor de una ciencia empírica. Discursos e interpretaciones que no puedan establecer una clara remisión a los hechos observables son desplazados a formas de validez secundarias, tácitamente espurias, como la verdad estética, poética, religiosa. El positivismo, tal como ha sido caracterizado, milita contra toda teorización que exceda o pretenda preceder a los hechos; la metafísica es mitología teórica y oscurantismo. He designado al positivismo un "posicionamiento hermenéutico" precisamente porque no se trata sólo de una concepción epistémica, sino en última instancia también una de orden ontológico e ideológico.

Ahora bien, tanto la fenomenología como el positivismo proclaman la lealtad a los hechos como vara con la que se mide la cientificidad; el proceder descriptivo que no presupone nada ni proyecta ningún tipo de exceso teórico sobre lo investigado. Es, como se dijo, en la interpretación sobre qué sean los hechos mismos que se produce la fractura entre ambos modos de tematización. El positivismo llama "hechos" a eventos espaciotemporales susceptibles de medida; manifestados de

manera preeminente a través de los datos de sensación. El proceder mensurador exige que la materia de la que se ocupa sea presentada en una cierta homogeneidad. En el naturalismo radical, se trata de la homogeneidad propia de la *res extensa*, de la objetualidad material depurada de todo exceso ideal y espiritual. Pero resulta manifiesto que lo primero que encontramos en la experiencia no es esta materia uniforme dispuesta para una observación desinteresada, sino el mundo pleno de significado en el que se desenvuelve la vida; mundo en el que estamos completamente invertidos nosotros y en el cual los momentos semánticos ideales y espirituales se encuentran fundidos con los objetivos en una unidad originaria inmediata. En tanto el proceder mensurante reclama una uniformidad material observable, el positivismo debe reducir de antemano este mundo a su aspecto objetivo; debe depurarlo de todo contenido semántico que no se pueda reconocer como una propiedad real. Los hechos que aquí se toman como punto de partida y ámbito de verificación son obtenidos, pues, a través de un proceso de abstracción orientado por el motivo de la objetividad. Las ciencias matemáticas de la naturaleza, por consiguiente, no describen el mundo en cuanto tal, sino que más bien proyectan por detrás de la experiencia inmediata una superestructura objetiva, exacta, a-histórica. No sólo se trabaja, pues, con una experiencia depurada, sino que además se abandona la pura descripción de lo dado y se procede explicativamente más allá de la evidencia. El mundo de las objetualidades espaciotemporales que describen las ciencias matemáticas de la naturaleza es una construcción teórica, elaborada con materiales dispuestos por el verdadero mundo, el mundo de la vida.

En contraposición a esta perspectiva, la fenomenología recuerda que toda en toda experiencia originaria, que pueda o no volverse materia para la ciencia, es en primer lugar un "mostrarse", y uno en el que lo que se muestra lo hace "cómo

algo”, es decir, en un determinado modo de la comparecencia. Los hechos de la experiencia no se prefiguran como eventos homogéneos, sino que se toman tal como se dan y según el “cómo” de su específico darse, esto es, se toman como “fenómenos”. El concepto fenomenológico de fenómeno indica que el verdadero contenido de la experiencia indaulterada es el “sentido”, y no una multiplicidad de datos de sensación o de átomos psíquicos. Tomar los “hechos” como fenómenos significa desplazar la mirada descriptiva, cautiva en contenido bruto de la experiencia, a la unidad originaria entre el “qué” y el “cómo” de la donación. En el caso particular de la fenomenología trascendental de Husserl, esta unidad se interpreta como la unidad de la conciencia y sus cogitaciones. Husserl toma como modelo eminente del filosofar radical las meditaciones cartesianas, precisamente porque en ellas toda experiencia se reconoce como inmanente a la conciencia. Pero reprocha a Descartes y sus sucesores el haberse empeñado en trascender esta inmanencia para establecer una ontología de lo objetivo, es decir, de lo que es por sí mismo y con independencia del pensar. La implicación idealista de este punto de partida es conocida: todo lo que “es” debe comprenderse como correlato de la conciencia y como constituido en su sentido por ella. Pero en tanto se abandona la pretensión de establecer algo para las cosas en sí mismas, se anulan también problemas clásicos como el de la existencia del mundo externo. La misma distinción Lockeana entre experiencia interna y externa se vuelve un sin sentido: toda experiencia es tal en el flujo de la conciencia. Tomar lo dado tal como se da significa, pues, entender los hechos como *cogitata* y tematizarlos *qua cogitata*. Pero, tal como hemos dicho, la descripción fenomenológica no puede apartarse de lo dado con evidencia y, por tanto, no puede producir explicaciones sobre cómo se constituyen las cogitaciones recurriendo especulativamente a un esquema de facultades

míticas, como según Husserl, hace la investigación trascendental de Kant.

El nervio del acceso fenomenológico a la experiencia se juega en no suplantar su específico modo de ser con, por ejemplo, el propio de los eventos espaciotemporales. Es en esta confusión ontológica que tuvieron que errar las psicologías empíricas herederas de Locke, que eliminando todo contenido eidético de la experiencia y reduciéndola a una sucesión discreta de datos no podían sino concluir en escepticismo de Hume; escepticismo que, tal como Husserl señala con frecuencia, entraña siempre un contrasentido. La esencia de la conciencia, aquello que modula y estructura las configuraciones de sentido que se le presentan, es precisamente su "ser referencia"; modo de ser que Husserl, siguiendo a su maestro Brentano, llamó "intencionalidad".

La descripción fenomenológica es análisis intencional: la experiencia cuyo contenido es el sentido, es interrogada respecto a la unidad entre el "qué" de lo dado y el "cómo" del darse. El reconocimiento de diversos modos de donación, particularmente el de las intuiciones eidética y categorial, permite comprender eso mismo que para la psicología empírica tenía que volverse un misterio o una ficción: cómo la experiencia se articula y se hace comprensible; cómo lo que sensitivamente sólo se muestra en cada momento de manera parcial se completa y se integra en una unidad plena de significado.

La experiencia inmediata está, pues, estructurada categorialmente. El análisis fenomenológico se revela como el único método no constructivo, adecuado para la investigación trascendental. El mundo de las objetualidades positivas aparece así como doblemente precedido y fundado por la fenomenología: por un lado, respecto de la constitución semántica específica de su materia empírica y, por otro, respecto del tejido de valideces que hace posible toda ciencia

en general. Esta dependencia se hace patente en la aplicación sucesiva de las célebres *epojés*: la retrotracción de las valideces del mundo físico-natural a las del mundo de la vida y la suspensión de estas últimas para deslindar la conciencia trascendental. Suspender aquí no equivale a abstraer; pues la conciencia se manifiesta sólo en su referenciar. La experiencia mundana inmediata permanece como tal con la sola modificación de que lo que resulta patente para ella se pone entre paréntesis para fijar ahora la mirada exclusivamente en el modo de su configuración; en la conciencia pura como fuente de toda formación de sentido y validez. Sólo así, estima Husserl, se gana un auténtico ámbito de lo originario.

El análisis descriptivo de los modos intencionales de la conciencia trascendental debe producir, para la fenomenología de Husserl, una ontología general en la que se funden las ontologías especiales de las diversas regiones de la experiencia: la naturaleza, el espíritu, la experiencia estética o religiosa. La fenomenología trascendental anula, de este modo, la preeminencia ontológica de la realidad positiva que es el objeto de las ciencias físicomatemáticas y abre el camino para una tematización del contenido ideal y espiritual de la experiencia que se fije a partir de su modo específico de ser, tal como habían exigido antes Brentano y Dilthey.

Ahora bien, Husserl parece haber mantenido hasta sus últimos escritos la convicción de que la fenomenología trascendental era la maduración histórica del auténtico ideal de la filosofía: una ciencia apodíctica que fundase a todas las demás. Esta interpretación del proyecto entraña la esperanza de inaugurar una tradición de ciencia fenomenológica ampliada por sucesivas generaciones de investigadores y supone que la esencia de la conciencia trascendental es a-histórica. El método ha sido fijado y la pregunta establecida, y a las generaciones venideras queda legada la tarea de su ejecución ordenada y rigurosa. Las diferencias entre la fenomenología trascendental

de Husserl y la hermenéutica de Heidegger son múltiples y complejas. Por mor de la economía expositiva voy a restringirme a hablar precisamente sobre este aspecto particular; i.e. la noción de una tradición fenomenológica continuada y estable, puesto que estimo que es la más pertinente para nuestra contraposición con el positivismo.

Puesto en una generalidad un tanto gratuita, podríamos decir que la principal objeción que Heidegger emplaza a su maestro es que la fenomenología trascendental permanece arraigada en la situación hermenéutica moderna, en tanto ha interpretado de antemano a la subjetividad como conciencia pensante, como flujo, como experiencia escindida entre un polo objetual y otro yoico. Más aun, la orientación misma de la investigación trascendental apunta a encontrar una conciencia-substrato, una forma pura del ser-pensante que precede a la configuración del mundo de la vida y que, por tanto, es a-histórica. La fenomenología de Husserl todavía arrastraría, pues, una batería de presupuestos que prefiguran la experiencia inmediata como el correlato de una substancia pensante. Creo que esta objeción sólo se puede justificar y hacer comprensible en una exposición mucho más detallada que la presente. Aquí, sin embargo, la tomamos sencillamente como un supuesto para insinuar que la transformación hermenéutica de la fenomenología es forzada por la lealtad a las cosas mismas. Si lo que primero se presenta a la experiencia es la completa inmersión de mi "yo" en el mundo de la vida, con sus estructuras de sentido y validez particulares, la descripción fenomenológica debe ganar acceso a esta conciencia cotidiana pre teórica en lugar de tratar de deslindar, mediante la *epojé*, una conciencia trascendental pura. Para rastrear cómo se constituye el mundo hay que interrogar y seguir el hilo de sus propias estructuras; pero estas sólo se preservan para la mirada de la investigación si nos mantenemos en lo que podríamos llamar el peculiar "lenguaje" del mundo. La vida cotidiana

inadulterada no se tiene a sí misma como conciencia ni a sus asuntos como *cogitata*. Las modificaciones del contenido semántico de la experiencia son caracterizadas de forma más auténtica como modos del comportarse; modos del trato cotidiano (como el producir, preparar, abandonar o custodiar) a través de los cuales se conduce la existencia íntegra, que como modos del pensar. La fenomenología debe volverse hermenéutica porque la constitución de sentido de la experiencia no es categorial sino existencial: los modos de la intencionalidad son modos de la existencia, esto es, de ser en la comprensión del ser.

La tarea de la aclaración de la conciencia trascendental se transforma para el joven Heidegger en la de la aclaración de la situación hermenéutica. La pregunta ahora es cuáles son las coordenadas orientan a la existencia en la comprensión de ser, qué preconceptos, qué índices para la mirada. Aplicado a la situación del positivismo, este interrogar devela lo que ya antes hemos señalado: la interpretación del modo ontológico de los entes naturales, el ser-ahí, como realidad eminente. Desde la fenomenología de Husserl, el prejuicio puede entenderse sencillamente como la suplantación de la ontología universal por parte de una regional. Pero al aplicar el análisis hermenéutico a la existencia, la fenomenología de Heidegger revela un nuevo aspecto de la absolutización del ser-ahí que es objeto del teorizar. La hegemonía del positivismo se hace accesible ahora en su sentido histórico.

¿Qué descubre el análisis de la situación hermenéutica de la existencia cotidiana? En primer lugar, que el vivir inmediato sólo puede ser formalmente indicado como un "estar-en-el-mundo"; un vivir inmerso en la significatividad del mundo. El trato cotidiano discrimina entre ciertos modos de ser, que permiten una distinción entre tres momentos cooriginarios de dicho mundo: los entes que meramente están ahí o los que están dispuestos para ser utilizados, los otros con los que vivo,

y yo mismo. Esta distinción es puramente metodológica y no debe insinuar ninguna precedencia. El tejido semántico de la experiencia son las remisiones que articulan a todos entes; por ejemplo, las referencias de un instrumento a otro, al material, al producto, al espacio, a los otros y a mí mismo. Pero la comprensión cotidiana de las cosas no sólo está orientada por estos índices, sino que además, en cuanto abierta al mundo compartido, es interpelada por las formas dominantes del "hablar" sobre la vida. Habitualmente la existencia se comprende a sí misma y a su mundo a partir de lo que se suele decir al respecto, de los conceptos y teorías que están disponibles en su entorno. Pero el contenido específico de este hablar sobre la vida es el propio de la coyuntura histórica en la que está arraigada la respectiva situación hermenéutica. La existencia presenta, pues, el carácter esencial de la "historicidad" por cuanto el comprender que la define está históricamente determinado. Para tematizar el respectivo comprender, la fenomenología debe desarrollar entonces una cierta conciencia histórica, cuya manifestación concreta podríamos reconocer en la destrucción de la historia de la metafísica. Si ha de apropiarse a sí mismo, el ser cuya esencia es la comprensión de ser, debe hacerse de su propia historia; la historia de la ontología. Dicha conciencia histórica debe rastrear qué decisiones ontológicas fundamentales continúan operando en el propio *Dasein* a la hora de definir el sentido del ser. En pocas palabras, se trata de cómo la existencia pretérita prescribe posibilidades para el comprender de la existencia presente.

A la luz de esta destrucción fenomenológica, se revela cuál es la decisión ontológica fundamental que ha tomado la teoría moderna: el sentido eminente de ser es la "cosa extensa"; el ser-ahí, el estar presente. Proyectada sobre el mundo y el *Dasein*, esta definición ontológica decide sobre lo que es real y verdadero. La comprensión del hombre como ente natural,

causalmente determinado y, por consiguiente, esencialmente amoral, habla con la voz serena pero incontestable de la verdad científica. Creo que la crítica del positivismo como discurso dominante de nuestra época no se vuelve una tarea central para el pensamiento de Heidegger hasta después de *Ser y Tiempo*; con su meditación epocal sobre la era técnica y la primacía del pensar calculante. Su fenomenología hermenéutica temprana mantiene la discusión en el ámbito ontológico. Lo decisivo para ella parece ser mostrar que el teorizar objetivante en general constituye un modo de acceso inadecuado para tematizar la existencia. La teoría des-vivifica; no puede volverse una auténtica investigación de la vida "en sí y para sí". El problema central de las primeras lecciones de Heidegger es precisamente el de la posibilidad de una ciencia pre-teórica, cuyos conceptos no describan propiedades positivas del objeto sino los modos intencionales en los que comparecen para la vida. Con todo, creo que ya tempranamente se establecen los elementos de una crítica más concreta del positivismo. Se trata de una crítica que se abre cuando nos preguntamos por el modo específico en el que el naturalismo, como discurso dominante, regula la comprensión de ser y "nivela" el espectro de posibilidades que el *Dasein* tiene ante sí.

La nivelación de las posibilidades de ser es, en general, el efecto de la cotidiana impersonalidad del "Uno" (*Das Man*). El *Dasein* respectivo no es responsable de los derroteros por los cuales su vida es llevada porque él se comporta sencillamente tal y como hay que comportarse. Las tendencias que conducen a su auto-aclaración (e.g el cultivo de una conciencia histórica) quedan equiparadas con el resto de las actividades mundanas como una cuestión de interés personal. Pero si a esta propensión del *Dasein* a dejarse tomar por el mundo, legada por su ser-con-los-otros, añadimos que, hoy en día, en el hablar sobre sí misma la vida se comprende con una convicción cada vez mayor como cosa natural causalmente determinada,

entonces el ocultamiento del ser-posible es tanto más tenaz y difícil de resistir. Para la interpretación naturalista el hombre aparece gobernado por leyes fisiológicas, psicológicas y sociológicas. De modo que no sólo la libertad y la responsabilidad deben aparecer como ficciones románticas, sino también la mera posibilidad de conquistar un modo de conciencia cualitativamente diferente del que observamos cotidianamente.

En suma, al estar abierta a los demás, y expuesta al influjo de las interpretaciones dominantes sobre la vida propias de su generación histórica, las posibilidades de ser (i.e. modos eminentes de la intencionalidad existencial) que la existencia concibe para sí misma pueden y tienden quedar fijadas a partir del mundo. La comprensión de ser se debate entre dos posibilidades fundamentales: el abandono de sí misma a manos del mundo y su lenguaje, o el tratar de prenderse a sí misma en el esfuerzo de una auto-aclaración radical.

La filosofía, es decir, la investigación fenomenológica de la respectiva situación hermenéutica, se reconoce pues como la ejecución de una posibilidad existencial eminente: la auto-apropiación; la liberación del comprender legado por el mundo y la auténtica autonomía. Pero en tanto esta posibilidad supone el desarrollo de una conciencia histórica específica; una conciencia radical sobre cómo la existencia pretérita sigue orientando al comprender actual, la auto-aclaración hermenéutica es una tarea que cada generación debe llevar a cabo de nuevo. He aquí pues la patente diferencia que anticipábamos entre la fenomenología trascendental de Husserl y la hermenéutica de Heidegger. Si la situación hermenéutica (que es la verdadera “esencia” de la conciencia) es histórica, su aclaración no puede nunca ser definitiva y atemporal. La historicidad desestabiliza a la existencia; ella no puede ser caracterizada mediante estructuras definitivas. Distintas generaciones deben confrontarse con diversos discursos

dominantes y, más en general, con diversos derroteros por los cuales la existencia pretérita se impone a la presente. De manera que una generación no puede nunca pretender arrebatarle a otra la responsabilidad de llevar a cabo su auto-aclaración hermenéutica; la filosofía no puede legar nada más que una cierta ejemplaridad en la radicalidad de su interrogar. En una palabra, la filosofía sólo puede llevarse a cabo como filosofar.

Con Heidegger el problema de la fenomenología se torna entonces en el de la claridad de la posición desde la que se despliega el comprender. Los malentendidos y las falsificaciones de sentido dejan de ser un puro problema metodológico y se revelan ahora como una tendencia esencial de la existencia humana. Los fenómenos cobran sentido a partir de cuánto se tenga a sí misma la existencia; posibilidades que Heidegger llama propiedad e impropiedad. Desde esta perspectiva, el análisis de la comprensión cotidiana permite seguir indicios de lo que podríamos llamar un cierto contenido negativo presente en los fenómenos. La celosa absorción de la vida fáctica en el mundo puede revelar la conciencia de la propia mortalidad como algo rehuido; el sentimiento de culpa en el que la existencia suele encontrarse a sí misma puede remitir a posibilidades de ser que en su temporalización fueron abandonadas o nunca asumidas del todo. La comprensión cotidiana insinúa un tipo de conciencia cualitativamente distinta como una potencialidad aun no realizada. Pero Heidegger remite la responsabilidad de actualizar esta posibilidad a la existencia singular respectiva. Es uno mismo quien debe confrontarse con su situación histórica y resistir la tendencia a comprenderse a partir del mundo y los modos de interpretación dominantes.

Es en este respecto que Marcuse estima que la fenomenología requiere de una corrección desde el método dialéctico. En un breve artículo de 1928 titulado “Aportaciones

a una fenomenología del materialismo histórico", Marcuse alega que la fenomenología hermenéutica permanece demasiado formal. A pesar de haber reconocido la historicidad de la existencia humana, Heidegger la ha caracterizado como una estructura vacía, sin reconocer su específica materialidad: la lucha por la existencia, la lucha de clases, las dinámicas de la dominación y el poder. Tal contenido material es decisivo para comprender completa y adecuadamente los motivos que se ocultan tras las fuerzas que mantienen irrealizada la auto-apropiación de la existencia. En el caso de nuestra presente discusión, la fenomenología hermenéutica puede reconocer en la hegemonía del positivismo no sólo un malentendido ontológico, sino un discurso dominante propio de nuestra situación histórica, tal como hace Heidegger en su meditación sobre la época técnica y el pensar calculante. Pero la materialidad histórica de esta dominación, su consistencia social y económica, queda desatendida. Heidegger reconoce que lo que una época toma por verdadero constituye un verdadero *a priori* para la existencia cotidiana, pero no siente la necesidad de preguntar a continuación por la relación que subyace entre la dominación y la hegemonía de dicha verdad. La maduración del positivismo científico como discurso dominante particularmente heterónomo y nivelador se entiende como resultado de la historia del espíritu, como el fruto de una sucesión de malentendidos ontológicos. Se pasa por alto que dicha historia espiritual es soportada por el advenimiento al poder de una nueva clase social, con sus respectivos científicos, políticos e intelectuales; por la revolución industrial que modifica drásticamente las condiciones de la vida; por la colonización del tercer mundo y la apertura de sus mercados. En pocas palabras, el carácter formal de las estructuras ontológicas descritas en *Ser y tiempo*; su abstracción del presente histórico concreto "desde y para el cual" se lleva a cabo la aclaración, hacen sospechosa a la fenomenología de

Heidegger de incurrir en la misma a-historicidad que éste reprochaba a Husserl.

El análisis de la respectiva situación hermenéutica debe tomar en consideración la auténtica materialidad del *Dasein* en cuanto ser-histórico. Las posibilidades de ser del *Dasein* están fijadas también por su posición en la estructura social; su clase es también un *a priori* material para el comprender. La caída y la impropiedad no son sencillamente una tendencia íntima del *Dasein*, sino una verdadera fuerza exógena que busca retenerlo en una sumisión a la realidad dada. Atendiendo a este contenido material, se expande el horizonte para la crítica del positivismo. La lealtad a los hechos que predica el positivismo es a los hechos tal como se presentan a la respectiva generación histórica según su situación hermenéutica; es una ratificación del mundo tal como ha sido históricamente realizado que niega alternativas. Aplicado el proceder mensurador a la realidad social y económica, el positivismo tiende a naturalizar las regularidades observadas en el estado de cosas vigente. Las desigualdades sociales, por ejemplo, aparecen como la necesaria manifestación de la desigualdad natural entre los hombres. Investida con la autoridad de la verdad definitiva, la ciencia positiva caracteriza como ente natural, objetivo y a-histórico a la existencia humana, pero observada en su posibilidad normal, es decir, en tanto que caída y alienada, e incurre por tanto en una nueva forma de mitología: "Bajo el rótulo de los hechos brutos, la injusticia social, de la que estos proceden, es consagrada hoy como algo que eternamente escapará a toda intervención, del mismo modo que el mago era sacrosanto bajo la protección de sus dioses" (Adorno 2007, 42-43). El mentado contenido negativo de los fenómenos, las posibilidades de ser aún no actualizadas, son inaprehensibles para el observar mensurante del positivismo porque éste solo puede reconocer lo actual y presente. Marcuse presenta un buen ejemplo de esta circularidad ratificadora del positivismo

en su crítica de los análisis lingüísticos de Wittgenstein y Austin, en *El hombre unidimensional.* Wittgenstein hace de la filosofía una aclaración lingüística que sencillamente debe precisar lo que en cada situación se está diciendo; dejando el mundo tal como se encuentra. Sus análisis de los juegos de lenguaje describen sólo lo fácticamente presente en los intercambios entre trabajadores hipotéticos cuyo discurso, en cuanto emitido por seres depurados de todo contenido histórico-material, es esencialmente incapaz de indicar lo no-presente, lo rehusado, lo inexpresable. La auténtica tarea de la filosofía no puede ser "dejar las cosas como están", sino todo lo contrario, denunciar lo que aún permanece irrealizado, lo que debiera llegar ser y que, sin embargo, queda retenido. Dicha denuncia sólo puede llevarse a cabo mediante una lógica dialéctica; un pensar que pueda reconocer las implicaciones irracionales de la racionalidad moderna en su administración de la industria, el trabajo y la vida.

Pero este pensar negativo que apela a una racionalidad superior es inmediatamente negado por el positivismo como una mera teoría incontrovertible con los hechos. En contraste con la observación que naturaliza la realidad histórica vigente, la proyección de una forma de existencia cualitativamente diferente; propia, autónoma y con el camino allanado para la realización de sus potencialidades, debe aparecer necesariamente como un discurso de legitimidad infra científica; como pensamiento utópico que queda mejor clasificado, por ejemplo, en el ámbito menos exigente de la verdad estética. Tal como anticipó Kant, la tematización del ser humano como ente de la naturaleza sólo puede comprenderlo como determinado por las leyes de la causalidad y milita, por tanto, contra la verdad de la autonomía, contra la conciencia del ser posible y ser responsable. Así pues, la hegemonía del positivismo no sólo constituye un discurso dominante que se introyecta a la existencia individual, sino una verdadera fuerza

ideológica contenedora del cambio social, por cuanto puede negar de antemano la legitimidad del pensamiento que denuncie el carácter falso e irracional de la existencia presente.

La verdadera elección radical que tiene ante sí el *Dasein*, dirá Marcuse, no es la de su salvación personal respecto del peligro de perderse a sí mismo en el mundo. Es la de una clase social a la que históricamente ha sido deparada la posibilidad de reconocerse como subyugada y, por tanto, como portadora de la responsabilidad de su propia liberación. El cambio cualitativo de la comprensión de ser exige una transformación de las condiciones materiales de la existencia. Es por esta razón elemental que el *Dasein* no puede "salvarse sólo"; que la elección frente a la que ha sido arrojado es esencialmente política.

Creo que la "fenomenología dialéctica" de Marcuse tiene más de análisis hermenéutico que de fenomenología en el sentido estricto concebido por Husserl. La transición sólo es posible si se acepta que la esencia de la conciencia, la intencionalidad, es el comprender que despliega una existencia concreta, históricamente arraigada y abierta a la dominación. Con todo, puede alegarse que la lealtad a los hechos es satisfecha por la lógica dialéctica en un sentido que le resulta exclusivo: abre la dimensión negativa de la existencia humana; lo que le ha sido rehusado y aguarda por actualizarse. En cuanto esta negatividad se expresa en la existencia concreta como alienación, miseria o angustia, es decir, a través de verdaderas estructuras que modulan el comprender, se puede argüir que sólo mediante una tematización que no se abstraiga del contenido material de la conciencia, la fenomenología llega "a las cosas mismas".

Bibliografía

Adorno, Theodor. 2005. *Dialéctica Negativa*. Madrid: Akal.

Adorno, Theodor. 2007. *Dialéctica de la ilustración.* Madrid:

Akal.

Dilthey, Wilhelm. 1974. *Introducción a las ciencias del espíritu*. México D.F: Fondo de la cultura económica.

Dilthey, wilhelm. 1960. *La esencia de la filosofía*. Buenos Aires: Losada.

Heidegger, Martin. 2008. *El concepto de tiempo*. Barcelona: Herder.

Heidegger, Martin. 2013. *Kant y el problema de la metafísica.* México D.F.: Fondo de la cultura económica.

Heidegger, Martin. 2005. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona: Herder.

Heidegger, Martin. 2014. *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza.

Heidegger, Martin. 2002. *Supplements*. Albany: State University of New York Press.

Heidegger, Martin. 2002. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Universitaria.

Husserl, Edmund. 1962. *Ideas relativas una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. México D.F: Fondo de la cultura económica.

Husserl, Edmund. 1973. *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova.

Husserl, Edmund. 2008. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo.

Kisiel, Theodor. 1993. *The genesis of Heidegger's Being and time*. Berkeley: University of California Press.

Marcuse, Herbert. 2002. *One-dimensional Man.* Londres: Routlege.

Marcuse, Herbert. 1968. *Eros y civilización.* Barcelona: Seix Barral.

Marcuse, Herbert. 2010. *Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*. Madrid: Plaza y Valdéz.

Marx, Karl. 1998. *The German ideology.* Nueva York: Prometheus

Nietzsche, Friederich. 2005. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.

Rodríguez, Ramón. 1997. *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid: Tecnos.

7

El problema de la apertura historiográfica en *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger

Jacinto Páez (UDP/CONICYT)

I. Introducción

Una tarea presente en la agenda de la filosofía de la historia contemporánea es la articulación coherente de sus preguntas propias. Estas preguntas que configuran a la disciplina pertenecen a órdenes lógicos de discurso diversos: ¿cuáles son las características de una explicación histórica?, ¿cuál es la estructura del tiempo histórico?, ¿cómo debemos actuar frente a las injusticias del pasado? Si se reflexiona sobre el tipo de discusión implicada en la respuesta a cada una de estas preguntas, tomadas aquí como ejemplos paradigmáticos, reconocemos que nos enfrentamos a una pregunta epistemológica, una pregunta ontológica y una pregunta de carácter ético[1]. Aunque estos órdenes son, en principio, relativamente diferenciables, es altamente probable que las respuestas que encontremos para estas preguntas no respeten su independencia conceptual. Tampoco es cierto, aunque la tarea de articular estos niveles de discurso ya haya adquirido una fisonomía contemporánea, que se trata de un asunto completamente novedoso. Debates respecto al significado del

problema de la historia fueron también corrientes durante el siglo XIX y comienzos del siglo XX. Se trata, después de todo, del período en el cual se consolida tanto la filosofía de la historia como disciplina filosófica como el denominado programa historicista.

El pensamiento temprano de Martin Heidegger se encuentra en una relación inmediata con este contexto intelectual. En efecto, el problema del conocimiento histórico y su fundamentación científica, el núcleo del debate hacia finales del siglo XIX, también se hace presente en el inicio de su carrera académica. Es el tema de su lección de prueba titulada "El concepto de tiempo en la ciencia histórica" (1916)[2]. Pero, ya sea que esto represente una ruptura radical o una profundización de los motivos y las tendencias ya presentes en el debate previo[3], el conocimiento histórico perderá rápidamente, en el pensamiento de Heidegger, este rol privilegiado como manifestación auténtica de la comprensión histórica. Esta modificación se consuma con la publicación de *Ser y Tiempo*. En palabras de Gianni Vattimo: "Para el Heidegger de *Ser y Tiempo*, el problema de las ciencias históricas […] asume ahora su fisonomía más propia que es, no la de un problema metodológico, sino la de un problema ontológico"[4]. La respuesta a las preguntas cardinales de la teoría de la historia no debe obtenerse, este es el punto de vista de Heidegger, a través del análisis del conocimiento. Este camino descartado no sólo es dependiente con respecto a la ontología, sino que también subyace a este intento el peligro latente de desfigurar el verdadero fenómeno de la historia.

Este enfoque ontológico, por otra parte, tendrá para el filósofo alemán, consecuencias positivas. En primer lugar, por la posibilidad que ofrece de desarrollar sistemáticamente un concepto que sólo esporádicamente había sido mencionado previamente a su obra, a saber, el concepto de historicidad. En segundo lugar, por las consecuencias que tal desarrollo

deberían tener para nuestra comprensión de la historiografía. Heidegger afirma estar en condiciones de proveer una fundamentación original de la empresa historiográfica, una fundamentación a partir de su teoría de la historicidad del 'Dasein'. Esta fundamentación es, precisamente, el objeto de mi interés.

II. Conocimiento histórico e historicidad

Antes de introducirme en la fundamentación de la historiografía o, como se apuntó en el título del trabajo, en la apertura historiográfica, quisiera justificar las referencias que he realizado a las preguntas de la filosofía de la historia y su articulación. Según se puede apreciar en diversos pasajes de *Ser y Tiempo*, estas no perdieron relevancia inclusive después del cambio de concepción al cual nos hemos referido. En particular, el déficit de la filosofía de la historia vigente es reconocido de modo directo en el parágrafo tercero: "La primacía ontológica de la pregunta por el ser"[5]. En este parágrafo Heidegger realiza un balance de la situación concreta de las ciencias a inicios del siglo XX, situación que él describe como "crisis de fundamentos"[6].

Al contrario de lo que el término "crisis" designa en su sentido usual, se trata para nuestro filósofo de una situación positiva. Esto se debe a que la crisis permite a la filosofía recuperar su rol de lógica productiva. En el contexto de este balance, Heidegger explica cuál es la auténtica relación entre la filosofía y las ciencias históricas:

> Así, por ejemplo, lo filosóficamente primario no es la teoría de la formación de los conceptos de la historia, ni la teoría del conocimiento histórico, o la teoría de la historia como objeto del saber histórico, sino la interpretación del ente propiamente histórico en función de su propia historicidad.[7]

Se trata de un auténtico “estado de la cuestión” de la filosofía de la historia a principios del siglo XX. No me detendré en esta oportunidad a explicar sistemáticamente el significado de cada una de estas referencias, pero estas posibilidades rechazadas por Heidegger corresponden a las teorías de Rickert, Simmel y Dilthey[8]. La contraposición entre dos estrategias para resolver los interrogantes que nos presenta el saber histórico, una estrategia epistemológica, en contraposición con una estrategia ontológica, también queda explicitada en este pasaje. Los “conceptos fundamentales” proceden de una dimensión más profunda, a la cual la historiografía no tiene acceso. Por esto, la filosofía ya no puede encuentran los conceptos capitales en la producción historiográfica sino que, si se me permite la expresión, la filosofía le entrega los conceptos a la historia. La filosofía, siempre refiriéndonos a la concepción de Heidegger, no debe explicar ni analizar los conocimientos dados a través del método historiográfico, tampoco debe tomar como tarea el establecimiento de las condiciones de posibilidad de la objetivación historiográfica. La filosofía teoriza directamente las propiedades de los objetos, estableciendo los conceptos relevantes y los límites de aplicación de las ciencias particulares. Me atrevo a decir, en todo caso, que frente al diagnóstico de “crisis de fundamentos” del conjunto de las ciencias, solamente la historia recibe un tratamiento pormenorizado en *Ser y Tiempo*. Me refiero específicamente al capítulo quinto de la segunda sección: “Temporeidad e historicidad”.

Las consecuencias de esta teoría para la filosofía de la historia no son menores. Si la argumentación de Heidegger es adecuada, ciertos problemas clásicos de la disciplina se disuelven y otros nuevos aparecen. Por ejemplo, la capacidad de tener un acceso legítimo al pasado histórico (capacidad puesta en cuestión por la tradición escéptica) es transformada,

no en el resultado, sino en el punto de partida de la argumentación. Por el contrario, qué sean o deban ser el conocimiento histórico y la historiografía, como problemas de la teoría de la historia, tomarán una nueva forma al relacionarse con los conceptos de propiedad e impropiedad, tema que será retomado en la siguiente sección de este trabajo.

Volviendo a la discusión específica del concepto de historicidad, el cual es introducido por primera vez en el pasaje citado, es necesario recalcar que éste, aunque central para comprender el sentido de la apertura historiográfica, tiene ante todo un rol sistemático independiente a este problema.[9] Sin una referencia previa a este rol sistemático difícilmente pueda comprenderse el argumento específico a través del cual Heidegger pretende realizar una fundamentación ontológica de la historiografía. Por este motivo intentaré realizar a continuación una presentación sucinta del significado del mencionado concepto. También es oportuno enfatizar que esta manera de introducir el concepto de historicidad determina que cualquier resolución de las preguntas, con las cuales comenzó esta exposición, estará supeditada, de acuerdo a la teoría propuesta por Heidegger, a una tematización previa del ser del *Dasein*. Este es destacado como el ente verdaderamente histórico.

Heidegger vincula toda la problemática del sentido de la historia con un problema interno a la 'analítica existencial': la trama o el continuo de la vida[10]. Una vez rechazado, por ontológicamente oscuro, un modelo de esa trama en términos de una multiplicidad de representaciones y un sujeto transcendental, permanente, que realiza la tarea de su unificación, Heidegger propone un nuevo concepto, el gestarse histórico, también traducido como acontecer. Éste concepto permite comprender el modo en el que el vivir del *Dasein* se articula temporalmente entre los extremos del nacimiento y de la muerte.[11] Lo que entendamos por historicidad será el

resultado de una meditación que toma a esta estructura, a la trama de la vida, como fenómeno básico.

III. La ‘construcción’ de la historicidad

La elucidación del significado de la historicidad se desarrolla en dos planos diferenciables. En primer lugar, el concepto de historicidad es justificado a través de un tipo de argumento cuyo método de desarrollo es denominado ‘construcción fenomenológica’[12]. En segundo lugar, nos encontramos con la interpretación ontológica propiamente tal, en el parágrafo 74 de *Ser y Tiempo*. Pasemos entonces a explicar en qué consiste este método y cómo se relaciona con la historia.

El concepto de construcción, en primer lugar, puede parecer un eco de la subjetividad productiva del pensamiento moderno. Curiosamente, antes que un desarrollo constructivo, el procedimiento presenta características de un procedimiento regresivo. Heidegger afirma que la “constitución ontológico-existencial de la historicidad debe ser conquistada en contra de la tendencia encubridora que es propia de la interpretación vulgar de la historia del Dasein”[13]. La comprensión cotidiana de la historia opera como un *factum*, es decir, como un punto de partida asumido, pero: ¿es un *factum* del cual se parte en busca de sus condiciones de posibilidad? ¿O es un *factum* a partir del cual se realizará una transformación de la mirada del filósofo? ¿Cuál será el criterio para determinar qué aspectos de este *factum* serán los decisivos para comprender el concepto de historicidad? Estas preguntas, que considero pertinentes, no son abordadas explícitamente por Heidegger. En cualquier caso, este *factum* se presenta en sí mismo confuso y su articulación conceptual como el modo de obtener una primera definición de la ‘historia’. Y la definición buscada se construye a partir del mencionado hecho de la comprensión cotidiana de la historia para confrontarla y rectificarla, posteriormente, en vistas de una posición más elevada de reflexión. Solo me referiré

brevemente a los sentidos extraídos de este *factum* de la historia.

En primer lugar, la historia es una *investigación científica*, es decir, es historiografía y además, el objeto de estudio de esta investigación. Fuera del ámbito de las ciencias, es decir, en nuestra habla cotidiana, el término 'historia' refiere al *pasado*, ya sea a un pasado remoto o a aquello que, perteneciente a un tiempo pretérito, aún está presente hoy día. También es histórico lo que tuvo un significado específico en el pasado, pero que lo ha perdido, permaneciendo en el presente como un mero signo.

En un tercer sentido, histórico es aquello que presenta una trama temporal: la historia de una vida o un acontecimiento histórico (en tanto individualidad que se desarrolla orgánicamente). Es aquello que se gesta. Es en este sentido, por ejemplo, que podemos afirmar que el *Dasein* acontece. Pero en tanto región de entes que tienen esta peculiar propiedad, la historia se define en oposición a la naturaleza. Finalmente, lo tradicional también debe ser considerado como histórico.

Como síntesis de estos significados del factum de la investigación, Heidegger ofrece una definición de historia:

> Resumiendo unitariamente las cuatro significaciones mencionadas, obtendremos el siguiente resultado: historia es el específico acontecer en el tiempo del Dasein existente, de tal manera que se considera como historia en sentido eminente el acontecer 'ya pasado' y a la vez 'transmitido' y siempre actuante en el convivir.[14]

Ahora bien, esta definición es deficitaria. Su punto de partida, como se recordará, fue una interpretación encubridora, inauténtica. El déficit de la misma es su preferencia por el pasado. El tiempo de la inautenticidad, del modo de ser en el cual transcurre cotidianamente la vida del *Dasein* no es más que

una línea homogénea de la historia humana en general: "El mañana del que la ocupación cotidiana está a la espera es el 'eterno ayer'"[15]. Conocer el pasado, bajo esta interpretación inauténtica, no es más que recolectar sucesos que simplemente no se encuentran sujetos a la misma disponibilidad que los eventos presentes. En otros términos, un evento es pasado por encontrarse en un segmento determinado de la línea homogénea del tiempo. Pero esto no hace justicia al verdadero significado de lo histórico.

Por el contrario, la temporalización auténtica, la cual se despliega a partir de la posibilidad del *Dasein* de anticipar su propia muerte, antes que señalar un primado del pasado, apunta a un primado del futuro. El ente que es propiamente histórico y que debe revelarnos el sentido de la historia antes que determinado por el pasado, se gesta, como afirma Heidegger, desde el advenir.

El carácter singularizador que tiene la anticipación de la muerte y que por ello otorga primacía al advenir con respecto a las otras determinaciones temporales, revela que las elecciones, que en la cotidianeidad impone el 'uno', no son determinaciones fijas sino posibilidades. Pero la posibilidad no puede ser ella misma abstracta o indeterminada ya que se trata de posibilidades de existir. Las posibilidades concretas deben ser tomadas entonces del pasado (o del carácter 'sido' del *Dasein*), que no es exclusivamente individual, sino el pasado del mundo colectivo. En palabras del propio Heidegger: "En su ser fáctico, el *Dasein* es siempre como y 'lo que ya era'. Expresa o tácitamente, él es su pasado"[16]. El *Dasein* toma de su tradición posibilidades de existencia ya acaecidas como guía e impulso para sus propias acciones y decisiones. Este es el sentido de la historicidad del *Dasein*.

Al reconocer su naturaleza de posibilidad y la relación esencial entre la existencia y el tiempo futuro, el *Dasein* es inmediatamente reconducido hacia el pasado individual, pero

por sobre todo, al pasado común. Este pasado apropiable claramente se distingue de esos acaecimientos que simplemente son anteriores al tiempo actual. En resumen, la comprensión de la historia como el conjunto de los *hechos acaecidos* en un tiempo pasado, es modificada, a través del análisis de la historicidad, por una comprensión en la cual se presenta como un acerbo de *posibilidades existenciales*.

IV. La historiografía

El tránsito desde el concepto de historicidad hacia el de historiografía, es decir, hacia la escritura de la historia y la comprensión de la tarea del investigador científico, se realiza en el parágrafo 76 de *Ser y Tiempo*: "El origen existencial del saber histórico en la historicidad del Dasein".[17] Reitero aquí que si bien es cierto que el análisis ofrecido por Heidegger siempre se realiza en función de la comprensión de la estructura del ser del *Dasein*, esto no nos impide evaluar de modo independiente las afirmaciones relativas a las ciencias históricas. Debido a que el *Dasein* es un ente histórico, Heidegger asigna al saber histórico una función privilegiada en el corpus de las ciencias. Siguiendo la caracterización de la filosofía como lógica productiva, debe establecerse, en este parágrafo, el modo de acceso al objeto de la historiografía y a sus conceptos centrales. Este tránsito es aquello que en el título del parágrafo es denominado 'origen existencial'. Retomando las afirmaciones realizadas en la introducción a este texto, se trata de la subordinación de la pregunta epistemológica a la pregunta ontológica por la historia.

En el análisis de la historiografía pueden destacarse los siguientes elementos: la idea de la historiografía, el objeto característico de esta ciencia y aquellos que llevan a cabo esta tarea particular. A su vez, Heidegger realiza una distinción entre los modos de llevar a cabo la tarea historiográfica pues diferencia enfáticamente una historiografía propia de una

historiografía impropia.

La idea de la historiografía determina al objeto de la misma y a las modalidades de su realización. Tiene una función esencial: la apertura del ente histórico en su carácter de ya sido. La historiografía no es ella misma la creación de una relación con el pasado sino la elaboración de una relación preexistente, la realización metódica de una actividad pre-científica. En este sentido, Heidegger afirma que la fuerza motriz de la historia no es el descubrimiento de sucesos u objetos provenientes del pasado sino el descubrimiento del carácter histórico del *Dasein*. Tenemos entonces una concepción impropia de la historiografía que solo atiende a la tarea técnica de obtención y crítica de información sobre el pasado, y otra modalidad de historiografía, la cual es entendida a partir de su origen existencial. De este modo, Heidegger arriba a una primera paradoja relativa a su caracterización de la historiografía, al menos en referencia a nuestra comprensión cotidiana de la misma. Fiel a su estilo, Heidegger presenta la oposición entre su propia concepción y la teoría que critica a través de la siguiente pregunta: "¿Quiere decir entonces que el saber histórico deberá tener como tema lo posible? Pero su sentido ¿no consiste acaso exclusivamente en la búsqueda de los hechos, es decir, de lo que efectivamente ha sido?".[18] El objeto de la historiografía no es un hecho o un documento del pasado sino las posibilidades reiterables a las cuales tales objetos refieren.

La historiografía propia es presentda de un modo que puede considerarse artificial, pues es definida como la unión real de las tres modalidades de la conciencia histórica que Nietzsche describe en su *Segunda consideración intempestiva*: la historia monumental, la crítica y la anticuaria. Mientras que Nietzsche ofrece una demarcación precisa entre estos tipos de historia, Heidegger intenta ofrecer un hilo conductor que articule el pasaje desde la historia monumental hacia la historia

crítica.

La historia monumental, en la reinterpretación ofrecida por Heidegger, es aquella en la cual se indaga las posibilidades de existencia valiosas pasadas por su carácter modélico y apropiable. En este carácter valioso se funda el amor por el pasado en sí mismo característico de la historiografía anticuaria. En la unidad de lo monumental con lo anticuario, la historiografía se transforma en un rechazo de las modalidades cotidianas de la existencia: la historiografía propia es crítica. La historicidad funciona como núcleo unitario de esta estrcutura de la historiografía propia pues explica la articulación de estas tres formas de conciencia. Como afirma Heidegger, cada una de estas formas de conciencia tiene su base en una modalidad de temporalización del *Dasein*, siendo el eje unitario el advenir. La historia monumental es aquella en cuyo núcleo se encuentra la posibilidad, es decir, el verdadero objeto de la historiografía.

En cuanto a la pregunta por aquél que realiza la tarea historiográfica auténtica, Heidegger nos mantiene en la incertidumbre. Heidegger afirma que aquel que trabaja atendiendo a la 'esencia' de una época histórica no posse por ello una comprensión propia de lo histórico[19]. La esencia de una época nada dice sobre la reiteración de posibilidades sino que pareciera más bien retornar a un modo representativo de comprender el pasado. Del mismo modo en que el sujeto transcendental unifica el objeto, éste historiador unificaría hechos y documentos en una imagen de la época. Tampoco está decidido que quien se dedica a la edición de textos y documentos del pasado sea un mero representante de una erudición filológica obcecada. En efecto, la realización de esa unidad de la historiografía a partir de la dimensión del advenir, o monumental, no se manifiesta, según Heidegger, de un modo externo o reconocible según algún tipo de criterio públicamente constatable. Se trata de una realización que es constatada, en primer lugar, por el Dasein mismo y que no se

manifiesta en sus obras sino en sus decisiones de existencia. Heidegger afirma:

> La "selección" de lo que habrá de ser un posible objeto del saber histórico *ya ha sido realizada* en la *elección* fáctica y existentiva de la historicidad del Dasein, Dasein tan sólo del cual el saber histórico brota y únicamente en el cual *es.*[20]

El pasaje citado deja en claro que el criterio necesario para la elaboración del material histórico es una decisión concreta del historiador. En relación con la pregunta por el conocimiento histórico, a la cual nos referimos al comienzo, esta afirmación parece ser más bien defectuosa. Una posibilidad interpretativa consiste en afirmar que a fin de cuentas el interés de Heidegger no es la epistemología o la constitución del conocimiento histórico. Sin embargo, considero justo afirmar que, si aceptamos esta salvedad, tendríamos el problema de explicar porqué Heidegger se introduce en una discusión polémica respecto a la historiografía y la posibilidad de validarla a través de la teoría de la historicidad. El argumento que Heidegger desarrolla es como mínimo incompleto pues no permite comprender las características que podría tener una investigación con validez colectiva y no meramente personal, es decir, no permite oficiar el tránsito desde la tarea 'subjetiva' del historiador hacia la objetivación propia del trabajo escrito.

En resumen, podríamos sostener que Heidegger explica el modo de relación existencial con el pasado pero no aquello que pueda ser específico para el desarrollo de una ciencia. De este modo nos presenta una dicotomía problemática. Por un lado, la investigación historiográfica centrada en el análisis de los hechos, en tanto disciplina teórica se presenta como el desarrollo de una modalidad impropia de la comprensión. Esto es así porque esta forma de investigar parte de un presupuesto

ontológico respecto al ser del pasado y a la naturaleza del conocimiento; presupuesto que se resume en el concepto de ‘hecho’. Por otro lado, nos presenta una indeterminación respecto a posibles criterios para identificar rasgos de una historiografía propia en tanto saber. Parece tratarse en realidad, de un imperativo respecto a cómo debe el *Dasein* vincularse con el pasado. La afirmación de que todo *Dasein* realiza una labor historiográfica es altamente contra-intuitiva. Pero si este es el caso, no se entiende qué diferencia a la historiografía con respecto a la historicidad. La historiografía se transforma en una instancia encubridora o en una dimensión superflua. Así, cuál sea el sentido en el cual la historia puede constituir legítimamente un objeto de saber, sin recaer en una ‘objetivación’ alienante de lo histórico, queda en la oscuridad.

V. Conclusión

En vistas de las insuficiencias que señalamos en el argumento que, pretendiendo partir de la historicidad, fundamentaría el conocimiento histórico, podemos señalar brevemente algunas conclusiones.

La teoría de Heidegger es productiva para la elaboración de nuestro propio vínculo existencial con la tradición, y en este sentido, su proyección de la historiografía parecería ser el índice de cómo alcanzar a ser ‘históricos’ existencialmente. Pero la comprensión de este fenómeno dista de ser satisfactoria pues el argumento no consigue conjugar la existencia de un compromiso tal con las características del discurso historiográfico. ¿Por qué esto es así? Entre otras cosas, a causa de una comprensión estrecha de la objetividad científica que incide en la comprensión del *factum* de la historia. Heidegger sostiene, y este es un lugar común en la época, que no debe imponerse al saber histórico un concepto de objetividad exportado de las ciencias exactas. También refiere al carácter superador de su propia teoría: “La apertura historiográfica del

‘pasado’ fundada en la repetición destinal, lejos de ser ‘subjetiva’, es la única que garantiza la ‘objetividad’ del saber histórico”.[21] Pero la fundamentación existencial de la historiografía que deberíamos encontrar en sus páginas nunca alcanza a establecer cómo, y en qué novedoso sentido, la apropiación genuina del pasado permite constituir un objeto de saber. Así, si bien Heidegger reconoce de modo explícito la necesidad de quebrar la dicotomía entre el relativismo subjetivista y el objetivismo en la historia no parece ofrecer elementos suficientes para alcanzar esta meta.

La afirmación precipitada de que la pregunta epistemológica puede reducirse completamente al planteo ontológico excluye del análisis elementos centrales de la labor historiográfica como la relación entre los eventos históricos y los valores a través de los cuales los historiadores los elaboran.

Esta referencia al concepto de valor se torna interesante pues este concepto no pertenece a la dimensión meramente fáctica pero tampoco se reduce a una dimensión subjetiva. Se trata más bien de un concepto que refiere a la dimensión normativa presente en toda empresa historiográfica. El acceso a los valores normativos presentes en la elaboración del material histórico se obtiene a partir del análisis e interpretación del trabajo histórico concreto.[22] La diferencia es que los puntos de vista, esenciales en el discurso historiográfico, adquieren gracias al concepto de valor, un estatuto intersubjetivo. Su articulación en términos de una decisión existencial no parece otorgarnos esta posibilidad.

Se trata de una alternativa teórica que no podemos desarrollar por extenso en esta oportunidad pero que nos sirve en esta conclusión para mostrar dos cosas. En primer lugar, que hay una dimensión de la historiografía, la normativa, que no es trabajada de modo adecuado por Heidegger. En segundo, que existen alternativas teóricas para comprender las peculiaridades de la historia sin recaer en el cientificismo que

Heidegger denuncia bajo la etiqueta de historiografía impropia. Deja sin resolver, de todos modos, un problema importante, a saber, el modo bajo el cual estos valores logran adquirir, mediante el trabajo del historiador, este carácter que es objetivo, pues trasciende a su propia producción, pero que no se identifica con los objetos del mundo.

Finalmente, podemos cerrar esta presentación con un aspecto más positivo de la teoría que hemos analizado. Este vínculo existencial con el conocimiento histórico anticipa un importante argumento contemporáneo: la inexistencia de una historiografía sin compromisos. La pregunta ontológica de Martin Heidegger todavía tiene algo que decir para quienes quieran reflexionar sobre el pensamiento histórico. En una frase característica pero también oscura, Heidegger afirma que "con tanta mayor penetración podría el saber histórico abrir la callada fuerza de lo posible, cuanto más concreta y simplemente comprenda y 'se limite' a exponer el haber-sido-en-el-mundo, precisamente a partir de su posibilidad".[23] La objetividad del discurso histórico, si bien vinculada al empleo de ciertos métodos y conceptos, ya no podrá pensarse ajena a la auto-comprensión y a la aceptación explícita de los propios compromisos del historiador con su tradición, su presente y sus deseos de una sociedad futura.

Bibliografía

Barash, Jeffrey. 2008. *Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, New York: Fordham University Press.

Beiser, Frederick. 2012. *The German Historicist Tradition*, New York: Oxford University Press.

Heidegger, Martin. 2012. *Ser y Tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta.

Nietzsche, Friedrich. 1999. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Biblioteca Nueva: Madrid.

Ott, Hugo. 1992. *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*,

Madrid: Alianza.

Richardson, Willian S.J. 1963 *Heidegger: Through Phenomenology to Thought,* The Hague: Martinus Nijhoff.

Ruin, Hans. 1994. *Enigmatic Origins: Tracing the Theme of Historicity through Heidegger's Work*, Stockholm: Almquist and Wiskell International.

Vattimo, Gianni. 2011. *Introducción a Heidegger*, Barcelona: Gedisa.

---

1. Lorenz (2015).↵
2. Otra referencia de interés en este contexto es la carta enviada por Martin Heidegger a Engelbert Krebs en el año 1919 con motivo de su conversión al protestantismo. Allí Heidegger afirma: "El estudio de la teoría del conocimiento, llegando hasta la teoría del conocimiento histórico, ha hecho que, ahora, el sistema del catolicismo me resulte problemático e inaceptable, aunque no así el cristianismo ni la metafísica, entendiendo ésta última en una nueva acepción" (Ott 1992, 118).↵
3. Ruin (1994, X).↵
4. Vattimo (2011, 18).↵
5. Heidegger (2012, 19).↵
6. *Ibid.*, 20.↵
7. *Ibid.*, 21.↵
8. Al respecto, Heidegger repite este "estado de la cuestión" en el parágrafo 72 de Ser y Tiempo: "Incluso cuando el estudio epistemológico del problema de la 'historia' no apunta exclusivamente a la aclaración 'gnoseológica' (Simmel) de la aprehensión historiográfica o a la lógica de los conceptos empleados en la exposición historiográfica (Rickert), sino que busca también su orientación por 'el lado del objeto', incluso en esta manera de plantear la cuestión resulta la historia fundamentalmente accesible tan sólo como objeto específico de una ciencia" en Heidegger (2012, 405).↵
9. Esto no debe ser motivo de sorpresas. Por ejemplo, la carta a William Richardson que oficia de auto-exposición de su pensamiento señala que la diferencia con la fenomenología de Husserl, en lo que a Ser y Tiempo respecta, se origina en una ponderación de la historia y la historicidad: "Mientras tanto, la fenomenología en el sentido de Husserl fue desarrolladla en la dirección de una posición filosófica determinada, bosquejada por Descartes, Kant y Fichte. A ella le permanece extraña la historicidad del pensar", en Richardson (1963, xv).↵
10. Heidegger (2012, 360).↵
11. *Ibid.*↵
12. *Ibid.*,363↵
13. *Ibid.*, 406.↵
14. *Ibid.*, 366.↵
15. *Ibid.*, 401.↵
16. *Ibid.*, 30.↵
17. *Ibid.*, 377.↵
18. *Ibid.*, 379.↵
19. *Ibid.*, 381.↵
20. *Ibid.*, 380.↵

21. *Ibid.*, 380.
22. Ver Lorenz (2015, 77).
23. Heidegger (2012, 380).

Acerca de los editores

Andrés Gatica Gattamelati es Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile, Becario de la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICYT) y Doctorando en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Ha sido ayudante de Cátedra en los cursos “Husserl”, “Descartes”, “Filosofía Medieval”, “Seminario de Filosofía Contemporánea” entre otros. En 2015 le fue entregado el premio a la mejor nota de título de la generación 2015 de la PUC. Su trabajo de investigación se enmarca en la fenomenología del primer Heidegger y en la fenomenología de Husserl, y concretamente, en el problema de la negatividad (fenómenos de privación, disrupción, violencia) y en los asuntos metódicos relativos a los fenómenos de intuición y de expresión en el marco de la *Ausweisung* y *Aufweisung* fenomenológicas. Su tesis doctoral intenta recuperar, en contra de las lecturas hermenéuticas más canónicas de *Ser y tiempo*, la centralidad de la intuición en la fenomenología de Heidegger desde la perspectiva de una fenomenología *existentivo-ejecutiva*.

Fernanda Núñez es Licenciada en Filosofía por la Universidad de Chile, Licenciada en Educación Media y Profesora de Filosofía por el Departamento de Estudios Pedagógicos de la Universidad de Chile. Becaria de la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICYT), Magíster en Filosofía y Doctorando en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Se ha desempeñado como profesora a nivel secundario y universitario, abordando problemáticas referidas, principalmente, a filosofía y a educación, y a antropología filosófica y a ética. Su trabajo de

investigación doctoral se enmarca en el pensamiento de Emmanuel Levinas, fundamentalmente en lo referido a la constitución ética de la subjetividad y a su acceso por medio de los análisis fenomenológicos referidos a la sensibilidad y a la corporalidad.

Jorge Retamal Licenciado en Educación en Filosofía por la Universidad de Santiago de Chile y Doctorando en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Sus áreas de interés abarcan, en el marco de la teoría crítica de la cultura, el concepto de negatividad en la idea de filosofía dialéctica de Theodor W. Adorno. Además, la idea de hermenéutica fenomenológica desarrollada por el joven Heidegger en el marco de sus primeras lecciones friburguesas (1919-1923), colocando particular atención a las concepciones de historicidad y negatividad que se encuentran alojadas en dicho planteamiento.

María Celeste Vecino es Profesora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, Becaria de la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICYT) y Doctoranda en Filosofía por la Universidad Diego Portales (Chile) y la Universidad de Leiden (Holanda). Instructora adjunta del Instituto de Filosofía de la Universidad Diego Portales y de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Su investigación actual versa acerca de la muerte como fenómeno problemático en la tradición fenomenológica, especialmente en la obra tardía de Edmund Husserl. A partir de la consideración de este fenómeno se aborda la cuestión de los límites de la constitución subjetiva y con ello, del método fenomenológico entendido como análisis regresivo fundado en la intuición, tomando en consideración las críticas y reformulaciones que realiza la tradición post-husserliana. Entre sus publicaciones cabe destacar "Muerte y fenomenología en la fenomenología husserliana".

Acerca de los autores

Alejandra Baehr Licenciada en Filosofía por la Universidad de Valparaíso. Magister en Filosofía por la Universidad Alberto Hurtado. Becaria de la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICYT) y Doctorando en Filosofía por Universidad Alberto Hurtado. Su trabajo de investigación se enmarca en la concepción kantiana de la autoconciencia y el autoconocimiento en la filosofía crítica de Kant.

Pablo Guíñez es estudiante de Doctorado en Filosofía por la Universidad Diego Portales. Actualmente su investigación se concentra en el concepto husserliano de humanidad y las repercusiones de tal concepto en la ética de Husserl. Sus áreas de investigación generales son la fenomenología trascendental, la ética fenomenológica y la epistemología de las ciencias sociales.

Zach John Hugo es licenciado en filosofía por Loyola University Chicago en los Estados Unidos, y doctorado en filosofía por la Universidad Alberto Hurtado, es actualmente *Scholar in Residence* en el *Simon Silverman Phenomenology Center* en Duquesne University en los Estados Unidos. Su área de investigación principal es el cruce entre la fenomenología husserliana y la filosofía de la mente de la tradición analítica, con énfasis en la filosofía de la percepción. Su tesis doctoral busca ofrecer un análisis sistemático de la fenomenología de la percepción en Husserl, tomando como hilo conductor el carácter normativo epistémico y práctico de esta. Su trabajo actual se centra en el problema de dar cuenta del

carácter normativo de la intencionalidad en un marco teórico naturalista. Entre sus publicaciones cabe destacar "Horizon, Modality, and Reason: Another Look at Husserl and the Normativity of Perception" (*Études phénoménologiques – Phenomenological Studies* 2017); "La fenomenología de la percepción en Spinoza" (*Revista de Filosfía* 2018); y "La constitución e institución intersubjetiva de normas perceptivas en la fenomenología de Husserl" (*Acta fenomenológica latinoamericana* Vol VI – *Forthcoming*).

Jacinto Paez Profesor de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente realiza sus estudios de doctorado en la Universidad Diego Portales y en la FernUniversität in Hagen, con una beca de la Comisión Nacional de Investigación Científica y Técnica. Sus áreas de investigación son la Historia de la Filosofía Moderna y la Filosofía de la Historia. El objeto de estudio de su disertación es la relación entre la Historia de la Filosofía y la Filosofía transcendental en la tradición neokantiana, específicamente, en el proyecto filosófico de Wilhelm Windelband.

Fernando Rivera Martinic Realizó estudios de grado en psicología y filosofía en la Pontificia Universidad Católica de Chile, con una beca especial de carreras paralelas VRA-UC (2002-2007). Actualmente es becario de CONICYT y candidato a doctor en filosofía. Realiza investigación y docencia en el campo de la racionalidad práctica (normatividad), con énfasis en los alcances y límites de las teorías liberales del Estado de derecho moderno, a partir de la recepción del pensamiento moral, jurídico y político del filósofo germano, Immanuel Kant. Fundamentalmente, su recepción y elaboración original en la obra de John Rawls y las principales discusiones entorno a esta herencia. Como un caso crítico de los límites de las teorías liberales se interesa específicamente en la compleja relación

entre Estado e infancia. Su principal motivación consiste en contribuir –desde su doble formación filosófica y psicológica– al desarrollo de una concepción ético-política integral sobre infancia temprana. Ha publicado *La aporía de la comunidad liberal: una relectura comunitaria de* La Religión dentro de los límites de la mera razón de *Immanuel Kant* y *El Estado frente a la niñez: una relación bajo sospecha.*

Pablo Rojo Licenciado y Magíster en Filosofía de la Universidad de Chile. Se ha dedicado principalmente al estudio de la filosofía temprana de Heidegger, la fenomenología de Husserl y la influencia de la conciencia histórica en la filosofía de la segunda mitad del siglo XIX.

María Celeste Vecino es Profesora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, Becaria de la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICYT) y Doctoranda en Filosofía por la Universidad Diego Portales (Chile) y la Universidad de Leiden (Holanda). Instructora adjunta del Instituto de Filosofía de la Universidad Diego Portales y de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Su investigación actual versa acerca de la muerte como fenómeno problemático en la tradición fenomenológica, especialmente en la obra tardía de Edmund Husserl. A partir de la consideración de este fenómeno se aborda la cuestión de los límites de la constitución subjetiva y con ello, del método fenomenológico entendido como análisis regresivo fundado en la intuición, tomando en consideración las críticas y reformulaciones que realiza la tradición post-husserliana. Entre sus publicaciones cabe destacar “Muerte y fenomenología en la fenomenología husserliana”.